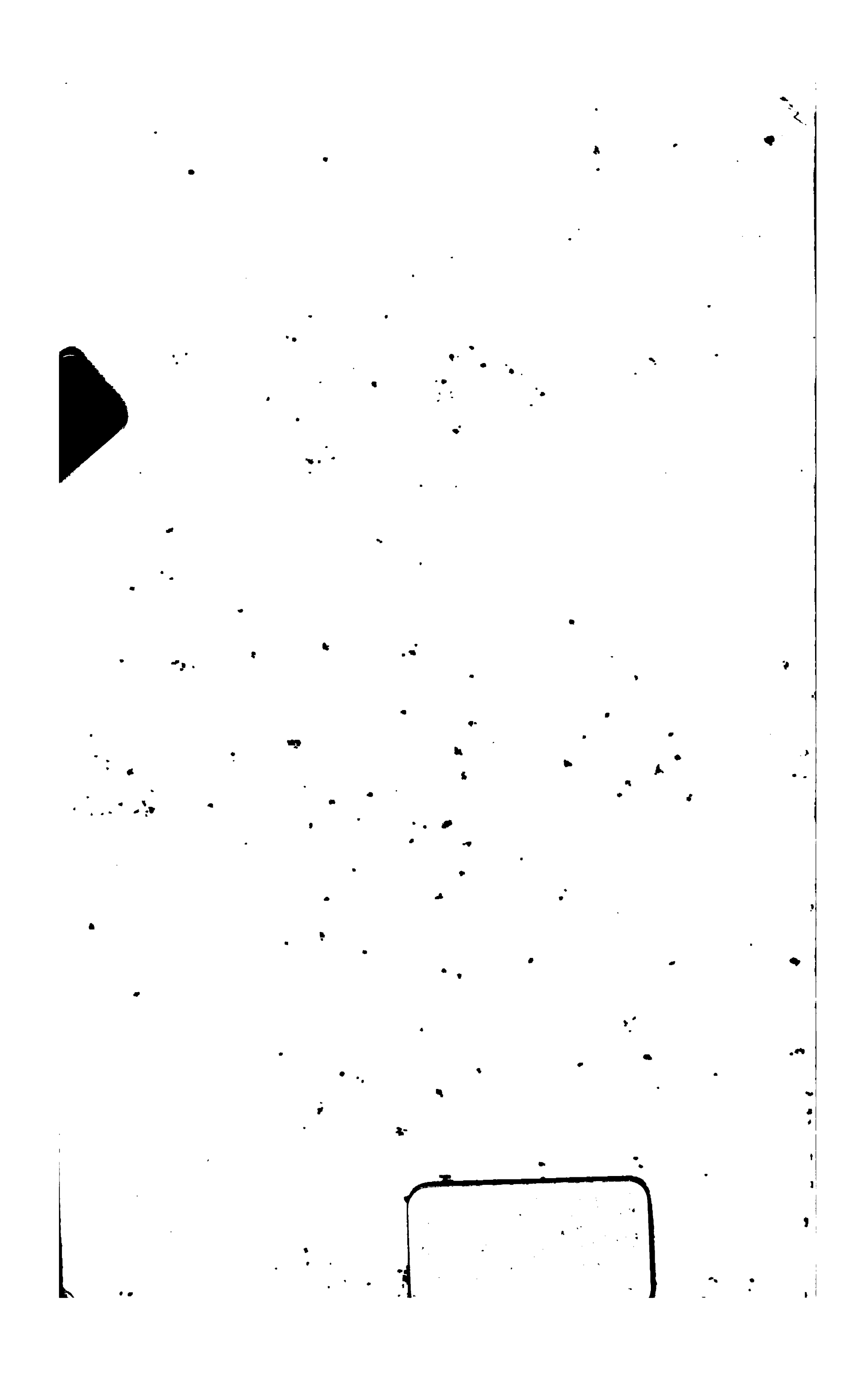




104.

Die

„Krisis des Christenthums",

Protestantismus und katholische Kirche.

Von

Dr. Franz Hettinger.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1881.
Zweigniederlassungen in *Strassburg, München* und *St. Louis,* Mo.

Die

„Krisis des Christenthums",

Protestantismus und katholische Kirche.

Die

„Krisis des Christenthums",

Protestantismus und katholische Kirche.

Von

Dr. Franz Hettinger.



Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1881.
Zweigniederlassungen in *Strassburg*, *München* und *St. Louis*, Mo.

Buchdruckerei der Herder'schen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorwort.

Der bekannte Prophet einer Cultur ohne Gott hat die Religion in ihrem Verhältnisse zur Verstandesbildung mit dem Gebiete der Rothhäute verglichen, das von deren weißhäutigen Nachbarn von Jahr zu Jahr mehr eingeengt wird [1]. Manche haben ihm Beifall gezollt und sich eingebildet, die Religion zu den Todten legen zu können, um desto eifriger sich mit nützlicheren Dingen zu beschäftigen.

Das ist nun gründlich anders geworden. Selbst die Hartnäckigsten unter ihren Verächtern fangen an zu ahnen, daß die Religion doch etwas zu bedeuten hat, daß sie die ganze Breite des Völkerlebens einnimmt, daß sie nicht bloß ein Factor, daß sie vielmehr das Princip und die Wurzel unserer gesammten Cultur ist. Und unsere Staatsmänner, sofern sie diese sind, können der Erkenntniß sich nicht mehr verschließen, daß sie mit der Religion zu rechnen haben, daß, sobald sie in der Untersuchung der großen politischen Fragen auf den Grund gehen, sie dort die Religion finden. Omnium rerum magnarum a diis immortalibus principia ducuntur.

---

[1] D. F. Strauß, Der alte und der neue Glaube. 1874. S. 142.

Auch die Wissenschaft hat mit der Religion auf's Neue Fühlung gewonnen. Der Geist bleibt doch ewig arm, häufte er auch noch soviel Erfahrungsmaterial auf, wenn es ihm nicht gelingt, zu einer Alles zusammenfassenden, einheitlichen Weltanschauung vorzudringen; und diese, nur unter einem andern Namen, ist die Religion, die christliche Religion, und nur sie allein. Denn die Welt vor Christus hatte bereits alle übrigen Formen der religiösen Idee dargestellt, und sie als unzulänglich wieder weggeworfen. Es gibt nur eine — oder keine.

Die Ueberschrift dieser Blätter möge darum deren Veröffentlichung rechtfertigen.

Würzburg, im Mai 1881.

Dr. Hettinger.

Inhalt.

I. Einleitung.

Die politische, sociale und religiöse Lage. — ‚Krisis des Christenthums.' — Unsere Aufgabe.

Das verflossene Jahrzehnt war verhängnißvoll, wie kaum eine Zeit vorher; Throne brachen und wurden neu gegründet, die alte Ordnung Europa's wurde erschüttert und zum Theile neu gestaltet, die Beziehungen der politischen Mächte zu einander empfingen eine tief greifende Veränderung. Und wie in seinen äußeren Schicksalen, so hat das innere Leben der Völker nach vielen Richtungen hin eine Wandelung erfahren. Eine allgemeine Unzufriedenheit und Leere geht durch alle Kreise der Gesellschaft, trotz unserer Siege und unserer nationalen Einigung; die Einen stürzen sich mit der Gier des Wahnwitzigen in den Genuß; die Anderen, und es sind dieß die besseren Naturen, ahnen, daß die Materie nicht den Durst nach Glück stillt, und wäre diese auch noch so sehr ästhetisch verfeinert und verklärt; denn der Mensch lebt nicht ‚vom Brod allein'. So suchen sie denn nach idealen Gütern; doch nach dem ‚Wort, das aus dem Munde Gottes kommt', verlangen sie nicht und sie kennen es kaum. Alles drängt nach Neubildungen, zum Theil nach Rückkehr zu den längst verlassenen Grundlagen, auf denen unsere Väter ihre Institutionen gebaut hatten.

Dabei schreitet Armuth und Noth wie ein unheimliches Gespenst durch die Länder. An sich ist dieß nichts Neues, denn Arme hatten wir allzeit bei uns, und wirthschaftliche Krisen hat die Vorzeit auch gekannt; dieß aber ist der Unterschied von Einst und Jetzt, daß die davon Betroffenen nicht

mehr um eine Gabe flehend die Hand aufheben, sondern sie drohend entgegenstrecken, um ihr Recht zu fordern. Das sind Symptome einer bedenklichen Krisis der Gesellschaft. Die Aerzte stehen um den Kranken und halten Rath; viele Mittel zur Heilung werden anempfohlen. Aber sie alle vermögen nicht neues gesundes Blut in die Adern zu strömen, alle Gesetze und Verordnungen sind nicht im Stande, den Krater zu schließen, aus dem früher oder später die Feuerströme hervorbrechen, um verheerend sich über die Fluren zu wälzen, alles höhere Leben der Gesellschaft, Sitte, Bildung, Wissenschaft und die Gesellschaft selbst zerstörend.

‚Meinem Volke muß die Religion erhalten werden‘, hat ein erhabener Mund gesprochen, und damit zugleich die Signatur unserer Zeit ausgesprochen. Die Religion ist das Centrum des gesammten Menschenlebens; sie gibt ihm seine Ziele, von ihr empfängt es seine Impulse, sie hebt den Menschen zu einem so erhabenen, idealen Standpunkt empor, wie es kein Verstand der Verständigen vermag. Wissenschaft ist Macht, das mag wahr sein; vor Allem ist sie eine gewaltig zerstörende und zersetzende Macht. Große Schöpfungen, segensvolle Institutionen, dauernde Fundamente, auf denen das Völkerleben sicher und durch Jahrhunderte ruht, schafft nur der Glaube. Mit der Blüthe des religiösen Lebens blühte bei den Hellenen Volksthum, Wissenschaft und Kunst; mit seinem Verfalle verfielen auch diese und das Gemeinwesen stürzte ihnen nach. Und als das Römerreich ein ‚Geruch des Todes‘ geworden war, da fand sich Adel und Vorzug der Menschheit nur noch in den entstehenden Christengemeinden, wo die Seelen von der sie umgebenden Cultur gewaltsam sich losrissen und mit einem neuen Glauben sich erfüllten, der langsam, aber mit unwiderstehlicher Gewalt eine ganze neue Welt hervorbringen sollte. Kann es ein sprechenderes Zeugniß geben, daß Glaubenslosigkeit im Leben der Völker gleichbedeutend ist mit Stillstand und Verfall,

Glaube mit dem Aufgang einer neuen Welt, mit Arbeit und Schaffen, mit Martyrthum und Sieg?[1]

Aber auch dieser Glaube ist bedroht; darum das mahnende, warnende Kaiserwort. Das Christenthum — wird in Wort und Schrift verkündet — ist in eine tödliche Krisis eingetreten, ja, es ist längst abgestorben und todt, und der Protestantismus ist nur sein Todtengräber. Wie es sich dagegen in der katholischen Kirche darstellt, ist es nur noch eine Mumie[2]. Da aber die Menschheit der Religion bedarf, ohne Religion nicht leben kann, da namentlich durch die socialistische Bewegung die höchste Gefahr der Gesellschaft droht, und ‚es mit der verweltlichten Irreligiosität auf die Dauer nicht geht', wenn nicht die ‚ganze moderne Bildung eine Beute des Ultramontanismus werden soll', so können und dürfen wir nicht, wie Strauß[3] vorschlug, auf die Frage: Haben wir noch Religion? mit Nein! antworten. Wie darum die Neuplatoniker dem sinkenden Heidenthum durch philosophische Ideen neues Leben einzuhauchen versucht hatten, so werden uns hier die Grundzüge einer Zukunftsreligion vorgetragen, die viel vollständiger, tiefer, wahrer, allseitiger das religiöse Bedürfniß der Menschheit zu befriedigen vermöge, als das entseelte Christenthum, und eine neue und höhere Entwicklung des religiösen Bewußtseins darstelle, in welcher der Mensch Gott nicht mehr als ein anderes, mit ihm selbst nicht identisches Wesen betrachtet, sondern in der Wesens-

---

[1] Vgl. Rößler, Das deutsche Reich und die kirchliche Frage. 1876.

[2] So v. Hartmann in seiner neuesten Schrift: ‚Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie'. 1880. Dieselbe soll dessen bereits früher erschienene Schriften: ‚Die Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft' (1874), wie ‚Die Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins' (1879) ergänzen und vervollständigen.

[3] Der alte und der neue Glaube. 1873. S. 142 ff.

einheit mit Gott das höchste Ziel erreicht hat[1]. Aufgabe der Individuen nach Hartmann ist es daher, den Erlösungsproceß Gottes mittelst der Erfüllung des Weltzweckes und somit Beendigung des Weltprocesses herbeizuführen. Denn dem Erscheinungs-Individuum ist die Erlösung von seiner Pflicht der Mitarbeit durch den natürlichen Tod sicher. Das ihm zu Grunde liegende Wesen ist aber kein individuelles, sondern ein absolutes, kann also nicht mehr eine individuelle, sondern nur eine absolute Erlösung brauchen. Gott kann daher mich nicht erlösen; denn sofern ich Erscheinung bin, bedarf ich keiner Erlösung, sofern ich aber Wesen, bin ich Er selbst. Wohl aber kann ich Gott erlösen, d. h. an dem Weltproceß, der seine Erlösung herbeiführen soll, in positivem Sinne mitwirken, und bin demnach berechtigt, zu sagen: nur durch mich kann Gott erlöst werden.

So wird das Absolute erlöst von seiner transscendenten Unseligkeit durch die immanente Qual des Weltprocesses; das reale Dasein ist die Incarnation der Gottheit, der Weltproceß die Passionsgeschichte des fleischgewordenen Gottes und zugleich der Weg der Erlösung des im Fleische Gekreuzigten[2]. —

Die unermeßlich große Bedeutung der religiösen Frage drängt uns, zur Orientirung und Befestigung unserer katholischen Glaubensgenossen einen Blick zu werfen auf die gegenwärtige Lage des modernen Protestantismus zunächst in Deutschland; sodann haben wir den fundamentalen Charakter des katholischen Glaubens darzustellen, und endlich den projectirten religiösen Neubau einer kurzen Prüfung zu unterziehen, welcher an die Stelle des Christenthums treten soll.

[1] Die Krisis des Christenthums. S. 110.

[2] Phänomenologie. S. 870.

II. Das Formalprincip im Protestantismus.

Katholisches Glaubensprincip: der Glaube vom Hören. — Formalprincip des Protestantismus: die Bibel allein. — Unhaltbarkeit desselben; fortschreitender Auflösungsproceß. — Unterscheidung zwischen Idee und Erscheinung im Christenthum. — Luther Typus des unlösbaren Gegensatzes zwischen Autorität und Freiheit; seine Bibelkritik.

Es ist katholische Lehre, daß, wenngleich Gott in außerordentlichen Fällen und auf außerordentlichem Wege den Einzelnen zur Gnade des Glaubens und durch diesen zur Rechtfertigung und Beseligung berufen kann, in der gegenwärtigen Ordnung der Vorsehung und nach dem ausdrücklichen Willen Christi das kirchliche Lehramt es ist, durch welches die Menschheit zum Glauben gelangt. Die Kirche bezeugt [1] die geoffenbarte Wahrheit, sie lehrt diese Wahrheit, daß wir ‚in der Lehre nicht irren‘ [2], und richtet in Glaubensfragen. Ihr Wort ist es, ‚durch welches Alle glauben, die es gehört haben, oder noch glauben werden, wenn sie es hören‘ [3]. So sind Alle hingewiesen an die Kirche, um von ihr die Worte des Lebens zu empfangen, denn ihr Wort ist Christi Wort! [4] ‚Das hat die Vorsehung bezüglich der Religion gewollt, das ist Gottes Gebot, das ist die Ueberlieferung von unseren seligen Vorfahren her, so wurde es bis auf unsere Tage herab gehalten; dieß verwirren oder zerstören wollen, ist nichts Anderes, als einen gottesschänderischen Weg zur wahren Religion einschlagen. Die

[1] Joh. 20, 21. Matth. 28, 20. 1 Joh. 1, 2. 1 Cor. 15, 15. Apostelgesch. 3, 5; 10, 42. Röm. 10, 14. Ephes. 4, 11.

[2] Augustin. De mendac c. 17.

[3] Augustin. Tract. CIX. 1. 2 in Joan.

[4] Augustin. l. c. Unde merito dictum est verbum eorum, quod est verbum fidei, per quod omnes in Christum, undecunque id audierint, crediderunt, vel audituri et credituri sunt.

solches beginnen, auch wenn ihnen ihr Wille gestattet wäre, können dorthin, wohin sie streben, nicht gelangen. Denn mag Einer geistig noch so sehr hervorragen, steht Gott ihm nicht bei, dann kriecht er am Boden.'[1]

Dieses Wort des großen Kirchenvaters hat sich im Protestantismus auf erschreckende Weise erfüllt. Darin waren von Anfang an alle protestantischen Bekenntnisse einig, daß die Bibel und nur die Bibel allein Regel und Norm aller Lehren und Lehrer sei[2]. Es sollte dadurch ,die Kirche auf ihren göttlichen Heilsgrund in Christo zurückgeführt, jede Scheidewand von Menschensatzungen, welche die Papstkirche zwischen Gottes Heilsoffenbarung in Christo und dem Gläubigen aufzurichten sich vermessen'[3], wieder entfernt werden. Dieß ist daher auch das Formalprincip der Reformation, die alleinige Autorität des Wortes Gottes gegenüber jeder menschlichen Autorität neben dem Materialprincip von der Rechtfertigung allein aus Gnade und durch den Glauben allein. Beide sind die geschichtlich zu gleicher Zeit aufgetretenen und sachlich innig miteinander zusammenhängenden Momente des einen gemeinsamen Grundes, auf dem der Protestantismus in seinen verschiedenen Denominationen ruht.

Es ist hier nicht der Ort, das Formalprincip des Protestantismus in seiner inneren Haltlosigkeit nachzuweisen; das haben die katholischen Controversisten seit Bellarmin in überzeugender Weise gethan, und eine die Sache treffende Widerlegung haben sie bis zur Stunde nicht erfahren, da dieß eben nicht möglich ist, vielmehr ist selbst der gläubige Protestantismus, wie sich dieß später ergeben wird, ihnen beigetreten.

---

[1] Augustin. De utilitate credendi c. 10.

[2] F. C. De compend. doctrin. forma p. 570. Artic. Smalcald. P. I. 2, 13. 15. Conf. Helvet. II. 1. Conf. Remonstr. I. 10. Catech. Racov. q. 31.

[3] A. Biedermann, Christliche Dogmatik. 1868. S. 130.

Ist es ja doch völlig unmöglich, die Aechtheit, Inspiration und Autorität der heiligen Schrift als Gottes Wort ohne das Zeugniß der Kirche ausreichend zu begründen, unmöglich, den Beweis zu erbringen, daß die heiligen Schriften einzig und ausschließlich Regel des Glaubens sein wollen, noch weniger aber, daß sie es sein können.

Aber selbst unter der Voraussetzung, daß Alles dieß bewiesen werden könnte, ist noch lange nicht bewiesen, daß sie ohne jede lehramtliche Vermittlung Glaubensregel sein können, da die protestantischerseits behauptete Deutlichkeit, ‚perspicuitas', abgesehen von archäologischen und sprachlichen Schwierigkeiten, durch die Lehre der Schrift selbst [1] und die dreihundertjährige Geschichte des Protestantismus widerlegt wird, wie denn schon die heiligen Väter im Subjectivismus der Schriftauslegung den Grund aller Häresien erblickten [2].

‚Die Inspiration,' bemerkt Luthardt [3], ‚wurde von Luther als selbstverständlich vorausgesetzt, ohne eine Theorie darüber aufzustellen.' Er hatte eben den Glauben an die göttliche Dignität der heiligen Schrift als das Erbe aus dem verlassenen Vaterhause mit sich hinausgetragen, ohne auch nur zu ahnen, daß dasselbe, wie es dem verlorenen Sohne erging, so bald verschwendet und verloren würde. ‚Die Reformatoren merkten es gar nicht, daß ihr Glaube an die Unfehlbarkeit der canonischen Schriften, den sie mit der Muttermilch eingesogen hatten, ganz ausschließlich auf dem Glauben an die ihn bezeugende Unfehlbarkeit der Kirche und

---

[1] 2 Petr. 3, 16. Apostelgesch. 8, 30. Luc. 24, 27.

[2] Augustin. in Joan. Tract. XVIII. 1: Neque enim natae sunt haereses . . . nisi dum Scripturae bonae intelligantur non bene. Serm. VII. 3: Non tamen hoc sentire debemus (in der Schriftauslegung), quod abhorret a regula fidei, a regula veritatis. Civ. Dei XVI. 26: Ad unam catholicae fidei concordiam revocanda sunt.

[3] Compendium der Dogmatik. S. 224.

der kirchlichen Tradition beruhte; weil der Glaube an die Unfehlbarkeit der Schrift ihnen persönlich in Fleisch und Blut übergegangen war, darum ahnten sie gar nicht, daß sie mit dem Protest gegen die Unfehlbarkeit der Kirche und Tradition den Boden der ersteren unterhöhlten, daß sie mit ihm den ersten Stein aus dem festgefügten Gebiete der Hierarchie herausrissen, dem nothwendig unter dem Einfluß der Zeit Stein für Stein abbröckelnd nachstürzen mußte.'[1]

Der Keim der Auflösung war hiemit gegeben. Das Mittelglied bildete der Begriff des ,Wortes Gottes', welches Luther und die Reformation besonders in ihrer späteren Entwicklung der gesammten heiligen Schrift vindicirten, und im Interesse deren alleiniger Lehrautorität durch Ueberspannung des Begriffes der Inspiration zu wahren suchten. Stehen sich eben Gottes Wort und Menschensatzung schroff und einander ausschließend gegenüber, dann muß jede menschliche Mitwirkung bei der Abfassung der heiligen Schrift ausgeschlossen werden. Das läßt sich nicht läugnen: wenn man ein göttlich eingesetztes Lehramt in der Kirche nicht will, so ist die möglichst starrste Inspirationstheorie ein consequenter Weg, vielleicht der einzig consequente[2]. Noch mehr; sollte die Schrift allein und ausschließlich Norm des Glaubens sein, dann mußte jedes Wort, jeder Buchstabe der heiligen Schrift, selbst die hebräische Vocalisation das alleinige Werk des heiligen Geistes sein[3]. Die heiligen Schriftsteller werden daher nur mißbräuchlich so genannt, sie sind nur ,Federn' und ,Hände' des heiligen Geistes[4]. Es war dieß nothwendige Consequenz, und mit der eben so nothwendigen Reaction, die durch die

---

[1] v. Hartmann, Die Selbstzersetzung des Christenthums. 1874. S. 9.

[2] Vilmar, Dogmatik. S. 106.

[3] Quenstedt, Theologia didact.-polem. I. 80. Rothe, Zur Dogmatik. Art. 3.

[4] Was der Consensus Helvet. c. 2. 3 auch ausspricht.

offenkundige Thatsache der Verschiedenheit des Stiles, des weniger reinen, der Zeit entsprechenden Charakters der Sprache, der vielfachen Varianten, welche das wahre Wort Gottes in Zweifel stellten u. s. f., unterstützt wurde, mußte auch das ganze scheinbar so fest gegründete und wohlgefügte Fundament stürzen, auf welchem der Bau des protestantischen Glaubens sich erhob.

So war denn die Auflösung des Schriftprincips, somit des Formalprincips und in folgerichtiger Entwicklung des Protestantismus, nur eine Frage der Zeit. Der Zersetzungsproceß trat schon mit Calixt[1] ein, welcher die Inspiration ihrer Ausdehnung nach bloß für die Heilswahrheiten gelten ließ, statt den Gesammtinhalt der Schrift als das Wort Gottes anzuerkennen. Aus der gesammten Alt- und Neutestamentlichen Offenbarungsgeschichte waren es sodann nur die Hauptthatsachen, auf welche das normative Ansehen der Schrift sich beziehen sollte. In weiterem Fortschritte ist es bald nur noch die Person Jesu Christi; aber auch diese wurde darangegeben, und es blieb nur noch seine Lehre, aber auch diese nicht mehr in ihrer biblisch ausgesprochenen Gestalt, sondern nur noch nach ihrem religiösen Geist, dem Geiste der Lehre Jesu. Endlich ließ man nur noch den allgemein religiös-sittlichen Gehalt der heiligen Schrift übrig, den göttlichen Kern in menschlicher Schale.

In gleicher Weise löste man die Lehre von der Inspiration in Bezug auf die Art und Weise derselben allmählich vollständig auf. Die Eingebung der Wörter ließ man fallen und behauptete nur noch jene der Worte; doch bald mußte auch diese einer bloßen Eingebung der Sachen weichen. Da aber der Inhalt selbst nicht mehr als göttlicher betrachtet wurde, so sank der Begriff der Inspiration herab auf eine übernatürliche Anregung zum Schreiben. Mit dem

[1] Resp. c. Mogunt. I. Th. 72.

Verlassen des übernatürlichen Momentes ward dieser Impuls zu einer bloß erhöhten Gewissensanregung dazu, zum Getragensein vom ursprünglichen Geist der religiösen Gemeinschaft u. s. f. verflacht. Hiemit haben wir im Anschlusse an die protestantischen Autoren selbst die Stadien dieses Processes, die nach abwärts führen, angedeutet [1].

So hatte sich denn doch Menschenwort zwischen Gotteswort und das gläubige Subject gestellt, und die Aufgabe, welche den protestantischen Theologen zufiel, war nun diese, die Autorität der göttlichen Wahrheit aus der Umhüllung menschlicher Auffassung und Zuthaten herauszuschälen, d. h. die Autorität, welcher der Christ sich gläubig hingeben kann und soll, erst zu suchen, und die gefundene als solche festzustellen..

Hiemit war für die Weiterentwicklung der Reformation das Problem gegeben. „Indem der Protestantismus das Wort Gottes allein als unbedingte Glaubensnorm anerkannte, hatte er zwar sein Princip richtig formulirt, aber dadurch, daß er mit diesem dogmatischen Begriff unmittelbar den historischen der heiligen Schrift identificirte, und, was von jenem galt, unmittelbar auf diesen übertrug, ist er in Durchführung seines Princips noch auf halbem Wege und mit einem Fuße auf dem Boden des katholischen Autoritätsprincips stehen geblieben. Denn hier ist gerade das geschehen, was dieses katholische Princip ausmacht: es ist eine menschliche Glaubensvermittlung zur Bedeutung des Offenbarungsquells selbst erhoben.‘ [2] Andere [3] drücken sich in

[1] Belege hierfür bei Kahnis, Luth. Dogmatik. I. S. 659 ff. Schleiermacher, Red. über Religion. 2. Red. Glaubenslehre § 123. Sack, Apologetik. S. 131. Rothe, Ethik. § 406, und: Zur Dogmatik. 1862. Lange, Dogmatik. I. § 81, und bes. Henke, Lineamenta institution. fid. p. 39. Wegscheider, Institut. p. 44. Strauß, Glaubenslehre. I. S. 172 ff.

[2] Biedermann a. a. O. S. 132.

[3] A. Lipsius, Dogmatik der evang.-protest. Kirche. 1876. S. 123.

dieser Beziehung noch entschiedener aus. Nach ihnen ist der Protestantismus nach seinem geistigen Gehalte die grundsätzliche Unterscheidung der religiösen Idee des Christenthums von jeder seiner geschichtlichen Erscheinungsformen. Daher ragt die Tragweite des protestantischen Princips über seine erste geschichtliche Ausprägung hinaus, indem dieselbe reformatorische Tendenz, welche der ältere Protestantismus gegen die katholische Kirche geltend machte, nun fort und fort gegen jede geschichtlich eintretende Trübung der christlichen Idee erneuert werden muß; darum darf keine Gestaltung des christlichen Gedankens, weil in der Zeit geworden und darum den Gesetzen alles Gewordenen anheimgegeben, göttliches Ansehen gewinnen, das Heil darf von keinem künstlich fest bestimmten Dogma abhängig gedacht werden. Findet der Protestantismus ja gerade darin seinen Beruf, das wahre Wesen des Christenthums immer reiner auszumitteln, immer vollkommener die Religion der Erlösung zu fassen. So ist die Unterscheidung von Idee und Erscheinung im Christenthume das Palladium des Protestantismus, das seinen tieferen religiösen Inhalt sichert und vor jeder Trübung wahrt.

Durch den nothwendig eingetretenen Bruch mit der altorthodoxen Vorstellung von der heiligen Schrift als alleiniger Glaubensregel auf Grund der oben erwähnten strengen Inspirationstheorie war der ganze Bau des Glaubens in seinen Grundfesten wankend geworden. Eine allgemeine Auflösung nicht bloß des altprotestantischen Autoritätsglaubens an sich, auch ein Verzicht auf dessen Inhalt, der das Wesen des Christenthums selbst preisgab, war die Frucht dieser Darangabe des als unhaltbar erkannten Princips[1]. Wenn wir

---

[1] Selbst Tholuck, Rothe, Kahnis, Luthardt haben die alte Inspirationslehre aufgegeben. Vgl. Luthardt, Compendium der Dogmatik. S. 233.

den Wortführern des liberalen Protestantismus glauben, so war dieses allgemeine Preisgeben der christlichen Grund- und Kernwahrheiten zugleich mit der bloß geschichtlichen Gestaltung derselben eine nothwendige Entwicklungsphase im Protestantismus, der Durchgangspunkt für eine vollständige protestantische Ausbildung des Formalprincips [1]. Wie wir sahen, wird uns nach Abtragung des baufällig gewordenen Hauses, in welchem das neue Geschlecht nicht mehr sicher zu wohnen sich getraut, nach dessen daher nun einmal nothwendig gewordenem Abbruche ein haltbarerer Neubau verheißen; bis zu dessen Vollendung müssen wir allerdings in provisorisch aufgerichteten Hütten wohnen, welche die Reaction der Verstandeskritik aus den Trümmern der christlichen Glaubenslehre nothdürftig gezimmert hat. Dafür wird uns für künftige Zeiten eine desto festere Burg des religiösen Bewußtseins versprochen, in der wir uns wohnlicher einzurichten vermögen, als in den gothischen Hallen des alten Glaubens. Wenn es nur keine Kartenhäuser wären! Auf das Gesammtresultat des dogmengeschichtlichen Processes soll die neue Glaubenswissenschaft sich gründen, die dann auch dem Bedürfnisse der Gegenwart am vollkommensten entspricht. Dieß geschieht aber dadurch, daß die dogmatische Darstellung den der jedesmaligen Erkenntnißstufe angemessenen wissenschaftlichen Ausdruck [2] bildet, der mit den Thatsachen der religiösen Erfahrung und aller „anderweiten gesicherten Erfahrung“ im Einklange sich befindet. Sie ist darum nirgends an den Schriftbuchstaben gebunden; dieß wäre eine Identificirung der biblischen Vorstellungsformen mit dem in ihnen geschichtlich ausgeprägten Glaubensinhalt. Sie hat vielmehr das in der Geschichte sich darstellende religiöse Bewußtsein wissenschaftlich zu begreifen und auszusprechen.

[1] Biedermann a. a. O. S. 133.
[2] Lipsius a. a. O. S. 154.

Die moderne, speculative Theologie hat hiemit einen Schritt vorwärts gethan, über Schleiermacher und die gesammte Vermittlungstheologie hinaus. Sie will nicht bloß die Thatsachen des religiösen Bewußtseins beschreiben, wie dieser; sie begnügt sich auch nicht, sie als ein einheitliches Ganze aus dem ihnen zu Grunde liegenden religiösen Princip zu entwickeln: sondern sie will sie zugleich in den Zusammenhang einer in allen ihren Einzelheiten geschlossenen Weltbetrachtung hineinstellen, um dadurch indirect die nicht bloß subjective, sondern objective und allgemein giltige Wahrheit der vorausgesetzten religiösen Grundanschauung zu erweisen. Daß die dogmatischen Sätze auf diesem Wege eine vollständige Umbildung erfahren, versteht sich von selbst; aber ihr wesentlich religiöser Gehalt soll dadurch nur um so reiner heraustreten, und wir erfassen nun nach ihr das eigentliche Wesen des Christenthums viel tiefer und richtiger, als dieß im Apostolischen Zeitalter und in den Jahrhunderten nachher geschehen ist (!). Erst in dem Maße, als wir das christlich-religiöse Princip, das mit der Persönlichkeit Jesu neu in die Geschichte eingetreten ist, speculativ auf seinen reinen Gedankenausdruck, wenn auch nur annäherungsweise, bringen, ist der positiven Aufgabe des Protestantismus Genüge geschehen.

Das hatte nun freilich Luther nicht gewollt, noch auch nur geahnt. Aber sein Werk trug diesen Keim der Zerstörung vom ersten Tage an in sich, und er selbst, dieser Mann der Gegensätze, kühn in seinen Antithesen, unbestimmt und unstet in seinen Thesen, heftig in der Polemik, schwankend in der Dogmatik, jetzt zu einer alles Maß überschreitenden Freiheit aufrufend und bald wieder zur starrsten Lehrautorität zurückkehrend, stellt in seiner Person diesen unlösbaren Zwiespalt des Protestantismus dar, an dem derselbe nothwendig untergehen mußte. Ja, gerade in Bezug auf die heilige Schrift erscheinen in ihm diese unvermittelten Gegensätze.

Keiner betont so wie er die Schrift als das Wort Gottes, aber auch Keiner unterwirft so dieselbe Schrift seiner subjectiven Werthschätzung, je nachdem die einzelnen Bücher derselben ‚Christum treiben‘ oder nicht. ‚Was Christum nicht lehrt, das ist auch nicht apostolisch, wenn es gleich St. Petrus oder Paulus lehrte. Wiederum, was Christum predigt, das wäre apostolisch, wenn's gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes thät.‘ [1] Darum ist ihm das Johannesevangelium ‚das einige, zarte, rechte Haupt-Evangelium‘, über die drei anderen Evangelien und ebenso die Briefe Pauli und Petri, ‚sonderlich die zu den Römern, Galatern, Ephesern und 1. Petri‘. ‚Darum ist St. Jakob eine recht strohene Epistel gegen sie, denn sie doch keine evangelische Art an ihr hat.‘ [2]

Nach ihm stehen die drei ersten Evangelien mit der Apostelgeschichte nur äußerlich an der Spitze des eigentlichen Kanons der Glaubensgerechtigkeit: Johannesevangelium nebst 1. Johannes, Briefe des Paulus ohne den Hebräerbrief und 1. Petri, wozu 2. und 3. Johannis nebenbei hinzukommen. In diesen Schriften fand Luther, wenn auch mit Unterschied, das ächte Christenthum der Glaubensgerechtigkeit wieder. Darum achtete er St. Jakobs Epistel für keines Apostels Schrift, weil sie ‚stracks wider St. Paulum und alle andre Schrift den Werken der Gerechtigkeit gibt‘. ‚Darum dieser Mangel schleußt, daß sie keines Apostels sei.‘ Dieser Brief gehört daher nicht in die Zahl ‚deren rechten Hauptbücher‘. Nicht aus geschichtlichen Gründen, als ein Antilegomenon der alten Kirche, sondern aus dem rein dogmatischen Grunde seines Widerspruchs gegen die Rechtfertigung aus dem Glauben allein hat also Luther den Jakobusbrief verworfen. Auch bei der Apokalypse liegt der innere Grund ihrer Verwerfung am Tage. ‚Das Recht, welches früher nur der Kirche im Ganzen zustand, über die göttliche

[1] Vorr. zu der Epistel St. Jakob.

[2] Vorr. zum Neuen Testament. 1524. Vgl. G. Frank, De Luthero rationalismi praecursore. 1857. p. 28 sq.

Eingebung fraglicher Schriften (auf Grund der Tradition) zu entscheiden, nimmt der deutsche Reformator hier in der Stärke seines christlichen Bewußtseins für sich selbst in Anspruch.'[1] Deßhalb wollte Luther dieses Buch weder prophetisch noch apostolisch achten, weil er nicht spüren konnte, ‚daß es vom heiligen Geiste gestellet sei'. Offen gestand er: ‚Mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken, und ist mir Ursache genug, daß ich sein nicht hoch achte, daß Christus darinnen weder gelehret noch erkannt wird, welches doch zu thun vor allen Dingen ein Apostel schuldig ist, wie er sagt Act. 1, ihr sollt meine Zeugen sein, darum bleib ich bei den Büchern, die mir Christus hell und rein dargeben.'[2]

III. Die moderne Bibelkritik. D. F. Strauß.

Der englische Deismus und deutsche Rationalismus. — Die Mythenhypothese; ihre Voraussetzungen. — Letzte Resultate derselben. — Leugnung des Christenthums.

Es war im Jahre 1835, als aus dem Tübinger Stifte, dieser Mutter des reinen, orthodoxen Protestantismus, aus dem Schooße einer Landeskirche, in der Bengel, Storr, Flatt, Steudel gelebt und gewirkt hatten, ein Buch ausging, das die theologische und die gesammte protestantische Welt in gewaltige Bewegung setzte. Sein Verfasser war David Friedrich Strauß, fast ein Jüngling noch, aber ausgerüstet mit dem ganzen Waffenvorrath, den die bisherige biblische Kritik von den Männern der Uebergangstheologie und des Rationalismus bis zu seinen Tagen ihm zu Gebote gestellt hatte.

---

[1] Vgl. Hilgenfeld, Histor.-krit. Einleitung in das N. Test. 1875. S. 176.

[2] WW. XIV. Vorr. S. 13. S. 151 f.

Ausgehend von dem Grundgedanken Hegel's, der das Object mit dem Subject, Spinoza mit Fichte zu versöhnen suchte, und bestimmt durch den durchschlagenden Gedanken der Immanenz Gottes, den er in Berlin, zu Hegel's Füßen sitzend, als Schibboleth seiner religiösen Weltanschauung aufgenommen hatte, ging er daran, das Christenthum in dieser Richtung speculativ zu erfassen, weil so sich ihm die Möglichkeit zu bieten schien, das Vergängliche in demselben fallen zu lassen und das Bleibende festzuhalten [1]. War hiemit das leitende Princip festgestellt, so mußte von hier aus eine völlige Umbildung der evangelischen Geschichte in Angriff genommen werden, um das, was diese von dem Individuum, dem Jesus von Nazareth aussagt, als Attribut der Gattung speculativ begreifen zu können. Noch im Jahre 1839 hatten ein großer Theil des protestantischen Deutschland, selbst ganze Synoden, auf Anlaß des Jubiläums, welches der Kirchenrath H. E. G. Paulus, dieser ausgesprochenste Typus der altrationalistischen Exegese, zu Heidelberg feierte, diesen als ‚praeceptor Germaniae' gepriesen; noch hatte der nüchterne Rationalismus mit seiner natürlichen Wundererklärung, seiner Accommodationshypothese, der durch Einschiebung von Mittelursachen, durch geschickte Erklärungen und Deutungen alles Uebernatürliche aus der Erscheinung des Herrn entfernt und eine natürliche Geschichte des ‚großen Propheten von Nazareth', ‚der erhabensten Erscheinung auf dieser sublunarischen Welt', hergestellt zu haben sich glücklich pries, vielfach das theologische Feld in Besitz. Ließ es sich doch dabei so gut christlich und bequem zugleich denken und leben. Der Naturalismus und Deismus der englischen Freidenker, der nur in dem Wolfenbüttler Fragmentisten (1774—78) in Deutschland Nachklang fand, war in schroffe Opposition gegen Kirchen- und Christenthum getreten; ihm sind die Evangelisten Betrüger, und der

[1] Leben Jesu. II. Bd. Schlußbetrachtung.

ganze Plan des angeblichen Lebens Jesu nur ausersonnen, um mittelst Lüge und Betrug zur Herrschaft zu gelangen. Nicht so der deutsche Rationalismus. Er wollte eben innerhalb der Kirche bleiben, ja er schrieb sich gerade das Verdienst zu, ‚die Vernunftreligion mit dem positiven Protestantismus zu verbinden‘, und die ‚reine Lehre Jesu‘ wieder herzustellen.

Die euhemeristische Mythendeutung hatte die Götter der hellenischen Religion als gute und wohlthätige Menschen der Vorzeit, als weise Gesetzgeber und gerechte Fürsten aufgefaßt, welche die dankbare Nachwelt mit dem Heiligenscheine des Göttlichen umgab; sollte dieß nicht der richtige Weg auch für die Bibelforschung sein, auch in Christo nur einen durch besondere Weisheit und Edelmuth hervorleuchtenden Menschen zu erblicken, dem die zum Dank verpflichtete Nachwelt nur fälschlicher Weise göttliche Ehren zugeschrieben hat? Und sollten seine Thaten von den noch auf niedriger Bildungsstufe stehenden Zeitgenossen, und im Geiste seiner Zeit von den Evangelisten aufgefaßt, als Wunder erzählt und angestaunt, nicht viel richtiger als Wirkungen seiner hervorragenden Persönlichkeit, vielleicht auch besonderer magnetischer Begabung seiner Natur und ausgezeichneten Kenntniß der Naturkräfte gedeutet werden können? Dieß bejaht der Rationalismus. Er unterscheidet zwischen der erzählten Thatsache, die er als historisch glaubwürdig annimmt, und dem Urtheile über die Art und Weise, wie die biblischen Berichterstatter dieselbe auffassen. Die Aufgabe des Kritikers ist es daher, diese beiden Bestandtheile der Erzählung zu sondern, und aus der Hülle von persönlichen und Zeitmeinungen den reinen Kern des Geschehenen herauszulösen. Wo nun die biblische Erzählung keine Anhaltspunkte zur Erklärung bietet, in welcher Weise etwa der Vorgang den Eindruck einer übermenschlichen, von göttlicher Ursache gewirkten That hervorrief, begibt der Kritiker sich im Geiste auf den Schauplatz der Begebenheit und sucht von da aus die Erzählung durch vor-

auszusetzende erklärende Nebenumstände zu ergänzen, welche der Berichterstatter übersah oder, in seinem supernaturalistischen Urtheile befangen, gar nicht erwähnt hat. So wird denn Jesus von Nazareth ein edler und weiser Mann, der im Geiste seiner Zeit angesehen als Gottes Sohn erschien, und wir nennen ihn daher auch so, weil wir dieses Wort im moralischen Sinne fassen. Er wollte sterben für seine Ueberzeugung wie Sokrates, doch scheintodt vom Kreuze abgenommen, kehrte er zum Leben zurück, was den Glauben an seine Auferstehung veranlaßte, und zugleich in dieser Belebung des Scheintodten das Walten der göttlichen Vorsehung beurkundet. ‚Ja, wir bewundern hier den leisen Gang der Vorsehung Gottes, der eine Radicalzerstörung des Lebensprincips zu verhüten, und nachher im Verborgenen, aber im alten Einverständniß mit der Natur, so wundervoll zu wirken wußte, daß der, welcher sein Haupt neigte und verschied, es wieder aufrichten und leben konnte ... Die Grundkraft des Lebens, die ohne gewaltsame Verletzung edlerer Theile in einem jugendlich starken, durch keine vorausgehende Todeskrankheit verzehrten Körper nicht sogleich vernichtet wird, war gleichsam in die innersten Receptacula zurückgewiesen und würde dort, wie ein dorrender Keim, ganz verdorrt, wie ein letztes Fünklein ohne eine Nahrung allmählig völlig erloschen sein, wenn nicht die Vorsehung für ihren Liebling auf unbekanntem Wege das gewirkt hätte, was sie bei Anderen durch bekannte Kunst und Menschenhände wirken läßt ... So ist der scheintodt gewesene Jesus wieder auferstanden ... Und dann hat er mit aufgehobenen Händen und doch so, daß er überhaupt vor ihren Augen erhabener erschien, ein Dankgebet und feierliche Abschiedsworte sprechend, sich von ihnen entfernt.‘ Die Lehre vom Jenseits spricht eben nur im orientalischen Bilderschmuck den Glauben an eine Fortdauer und Vergeltung nach dem Tode aus.

In dieses scheinbar fein gesponnene und mühsam ge-

schaffene Gewebe griff nun der junge Schwabe mit rauher Hand ein und zerriß es von einem Ende bis zum andern. Es war wahrlich nichts Großes, dieses unwahre, gekünstelte, weder den wahrhaft Gläubigen noch den entschieden Ungläubigen Genüge bietende Verfahren in seiner Haltlosigkeit und Unwissenschaftlichkeit zu enthüllen und an den Pranger zu stellen. Aber was nun? Soll er zur Anschauung des Supranaturalismus zurückkehren? Aber dann mußte er in den erzählten Thatsachen und Ereignissen übernatürliche Vorgänge, Wunder annehmen; doch das Wunder ist nun einmal unmöglich. Seine Annahme müßte den Naturzusammenhang ‚durchlöchern', das Princip der Immanenz läßt nur für ein der Welt innewohnendes, gesetzliches, sich selbst stets gleiches Walten der Gottheit Raum; ein vereinzeltes, Ausnahmen schaffendes, darum sich selbst widersprechendes Wirken derselben in der Welt gehört der Stufe der Vorstellung, einem naiven, längst und völlig überwundenen Standpunkte an. Darum kann er mit den Supranaturalisten nicht gehen; aber mit den Rationalisten zu gehen, verbietet ihm sein gesunder Sinn, sein kritisches Gewissen, selbst sein ästhetischer Geschmack.

So wandte sich denn Strauß gegen beide Richtungen, indem er die Grundvoraussetzung beider, die historische Wirklichkeit der evangelischen Vorgänge, kritisch zersetzte; das Residuum, das ihm blieb, wurde verwendet, um als Spiegelbild zu dienen für die mythische Phantasmagorie, in welche sich zuletzt das Leben Jesu und die Anfänge des Christenthums umgestalten mußten. Die Evangelien sind das nicht, wofür sie seit siebenzehnhundert Jahren gehalten wurden. Sie sind nicht Geschichte, weder natürliche noch übernatürliche; sie sind nur der Niederschlag von Mythe und Dichtung, die Darstellung der ‚absichtslos dichtenden Sage'. Ein Neues hat Strauß hiemit nicht ausgesprochen; sein negatives Verdienst war es nur, die Mythenhypothese consequent durchgeführt zu

haben, welche seine Vorgänger[1] bereits aufgestellt, aber nur unvollständig angewendet hatten. ‚Man fuhr durch das Prachtthor der Mythe,' sagt Strauß[2], ‚in die evangelische Geschichte hinein und durch ein ähnliches wieder hinaus, begnügte sich aber für das Dazwischenliegende mit den krummen und mühseligen Pfaden der natürlichen Erklärung.'

So trat denn die ‚voraussetzungslose' Kritik in den Dienst der mythischen Schrifterklärung. Diese Voraussetzungslosigkeit war aber nur eine fälschlich so genannte; denn Grundvoraussetzung und Impuls für die äußere und noch mehr für die innere Kritik war das Axiom: Wunder sind nicht möglich, darum auch nicht wirklich. Die Kritik suchte die Ungeschichtlichkeit der evangelischen Thatsachen vor Allem aus inneren Gründen, aus ihrer Unwahrscheinlichkeit, ihrer Unmöglichkeit, die dem Kritiker von vornherein feststand, nachzuweisen; die Widersprüche unter den drei ersten Evangelien, den Synoptikern selbst, und die noch größeren zwischen diesen und dem Evangelium nach Johannes gab eine zweite Beweisgruppe gegen die Wirklichkeit des Geschehenen. Zuletzt stellte er seine Triarier in's Feld; es sind dieß die Beweise für die späte Abfassungszeit unserer Evangelien, welche erst dem zweiten Drittel des zweiten Jahrhunderts angehören, also weder von Augen- und Ohrenzeugen geschrieben sind, noch aus dem Kreise der Jünger des Herrn stammen, welche längst gestorben waren.

Das Resultat dieser Kritik verzehrte wie ein fressendes Feuer fast die ganze heilige Schrift; selbst jeder Versuch, das Schlingkraut der Sage, welches den Baum des Geschichtlichen ganz überwuchert hat, hinwegzuschneiden, jede Scheidung des Mythischen und Geschichtlichen, welche Strauß anfänglich noch angestrebt hatte, um daraus ein ideales Christenthum zu reconstruiren[3], als speculatives System im symbolischen Gewande —

---

[1] Kuinoel, Ammon, Gabler.

[2] Leben Jesu. I. S. 48.

[3] Leben Jesu, Schlußabhandlung. II. S. 734.

mußte ihm mehr und mehr mißlingen, je weiter seine Kritik in der Negation vordrang. Daher bekennt er am Ende seines Lebens: „Jesus kann darum nicht mehr Vorbild für uns sein, auch nicht als geschichtlicher Mensch, in der Art, daß von ihm unser religiöses Empfinden noch immer bedingt wäre, an den die Menschheit zur Vollendung ihres inneren Lebens mehr als an irgend einen anderen ihrer großen Männer gewiesen bliebe. Denn wir wissen viel zu wenig Zuverlässiges über ihn. Die Evangelisten haben sein Lebensbild so dick mit übernatürlichen Farben überstrichen, durch sich kreuzende Tendenzlichter so verwirrt, daß die natürlichen Farben, die ursprüngliche Beleuchtung nicht mehr herzustellen sind. Es ist ein eitler Wahn, daß aus Lebensnachrichten, die, wie unsere Evangelien, auf ein übermenschliches Leben angelegt und noch außerdem durch streitende Parteivorstellungen und Interessen in allen Zügen verzerrt sind, sich durch irgendwelche Operationen ein natürliches, in sich zusammenhängendes Menschen- und Lebensbild herstellen lasse ... Nicht bloß wie Jesus geworden, sondern auch was er geworden und schließlich gewesen ist, tritt für uns keineswegs bestimmt zu Tage . . . Ein Wesen, das ich nur in schwankenden Umrissen sehe, das mir in wesentlichen Beziehungen unklar bleibt, kann mich zwar als Aufgabe für die wissenschaftliche Forschung interessiren, aber praktisch im Leben mir nicht weiter helfen. Ein Wesen mit bestimmten Zügen, woran man sich halten kann, ist aber nur der Christus des Glaubens.'[1]

J. Huber hatte um dieser letzten Aeußerungen willen die Anklage gegen Strauß erhoben, daß er von einer früheren höheren Auffassung der Person Jesu und des Christenthums in der erwähnten letzten Schrift abgefallen sei.

Bitter bemerkt hierauf der ergraute Polemiker: ‚Nun, Abfälle, das kann der rührige Vorkämpfer des Altkatholicis-

[1] Der alte und der neue Glaube. S. 77 ff.

mus aus Erfahrungen in seiner nächsten Nähe wissen, pflegen ihre sehr bestimmten Motive zu haben. Mein Abfall könnte seine äußere Veranlassung nur etwa darin haben, daß gewisse Rücksichten, die mich früher abhielten, das Aeußerste zu sagen, neuestens weggefallen wären. Davon ist aber keine Rede . . . Wenn ich in meiner neuesten Schrift ausführe, in Jesus auch ferner den Mittel- und Anhaltspunkt unseres religiösen Lebens zu erkennen, finden wir uns hauptsächlich durch zwei Umstände abgehalten: daß wir nämlich für's Erste viel zu wenig Zusammenhängendes von ihm wissen, und für's Zweite in dem, was wir von ihm wissen, einen schwärmerisch-phantastischen Zug bemerken — so liegt hierin augenscheinlich kein Abfall, sondern lediglich das in der Entwicklung wissenschaftlicher Ueberzeugungen durchaus normale Ergebniß vor, daß ich gewissen Bedenken, deren ich mich früher noch erwehren zu können meinte, nun vollständigen Raum gegeben habe.'[1]

Ueberblicken wir nun die Entwicklung, die der Protestantismus vom Rationalismus zum Mythicismus und zuletzt zum Nihilismus durch Strauß genommen. Tholuck stellt sie uns dar, wenn er in seinen Gesprächen über die vornehmsten Glaubensfragen den neuesten Vertreter des Fortschrittes zu den alten Rationalisten sprechen läßt: ,Mit der Autorität der Kirche hatte der freie, vernünftige Geist in Luther gebrochen; von dem Eisen, das an jenes alte Gemäuer ihn geschmiedet, war er frei geworden, aber noch waren seine Hände und Füße gefesselt, denn die Autorität der Bibel blieb. Da seid ihr Rationalisten gekommen, habt die Hand- und Fußfesseln gesprengt; ihr habt gezeigt, daß es mit Inspiration und Bibel nichts sei, aber noch zu schwachen Muths, die gesprengten Fesseln von euch zu schleudern, habt ihr sie noch fort und fort um eure Hände und Füße schlottern

[1] A. a. O. Nachwort. S. 34.

lassen. Den Kern habt ihr aus der Bibel so ziemlich herausexegesirt, habt stattlich den Beweis geführt, daß von Wundern und Versöhnung und einem dreieinigen Gott nichts in der Bibel steht, aber die Hülse, das Wort, habt ihr als heilig stehen lassen. Ihr hattet Recht in dem, was ihr verwarfet, aber Unrecht in dem, was ihr behieltet.'

IV. F. Chr. Baur und die Tübinger.

Das Christenthum Product innerer Kämpfe; Petriner und Pauliner. — Die Evangelien Tendenzschriften. — Milderung der schroffen Aufstellungen bei den Epigonen. — Annahme von außerordentlichen Vorgängen im Leben Jesu.

Auf Strauß folgte F. Chr. Baur und seine Schule, in welcher als die Hervorragendsten Schwegler und Zeller erscheinen, denen die Heidelberger Hausrath und Schenkel, Holtzmann, Keim u. A. mehr oder weniger eigenartig sich anschlossen. Sie hatten sich die Aufgabe gesetzt, die Arbeiten Strauß' zu ergänzen, den negativen Resultaten seiner Kritik positive Ergebnisse zur Seite zu stellen. Ursprung, Alter, Werth, Tendenz der evangelischen Berichte sollte ermittelt, der Ideenkreis, in dem sie entstanden, das eigenthümliche Gepräge sowie ihre dogmatische Färbung sollten durch die minutiösesten Untersuchungen, durch Vergleichung und Combination mit den Anschauungen des zweiten Jahrhunderts und den damals die Kreise der alten Kirche bewegenden Gegensätzen dargelegt werden.

Grundvoraussetzung dieser Kritiker ist der Satz: Das Christenthum und die alte Kirche ist das Product allmählicher Entwicklung. Erst nach langen und vielen Kämpfen konnte das Urchristenthum, das auf dem Boden des Judenthums entstanden war, sich zu seiner reinen Idee

verklären. Das erste Christenthum war Judenchristenthum und der erste christliche Glaubensinhalt bestand in dem Bekenntniß: Jesus ist der Christ, der verheißene Messias. Das Christenthum, anfänglich nur ein vergeistigtes Judenthum, wurde erst durch Paulus auf seine höhere Stufe erhoben, als neues Lebensprincip für die ganze Menschheit, Juden und Heiden. Da mußte denn nothwendig ein Gegensatz zwischen dem auf den Judenaposteln Petrus, Jakobus, Johannes beruhenden Judenchristenthum — Petriner — und dem des Heidenapostels Paulus — Pauliner — entstehen. Derselbe zieht sich nach dem Tode des Apostels bis zur zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts fort, und von ihm aus sind daher sämmtliche Schriften des Neuen Testamentes zu beurtheilen, hier liegt der Schlüssel für ihr Verständniß und ist die Antwort gegeben auf die Frage nach ihrem Alter und den Kreisen, denen sie entstammen; in einigen spricht sich noch die ganze Heftigkeit des hin- und herwogenden Kampfes aus, wie in den vier ersten Briefen Pauli, in andern tritt die Tendenz hervor, diese Gegensätze zu vermitteln. So sind die meisten canonischen Schriften Tendenzschriften, geschrieben zum Zwecke der Ausgleichung der entgegenstehenden Richtungen. Erst in der Mitte des zweiten Jahrhunderts, veranlaßt besonders durch den gemeinsamen Kampf gegen den Gnosticismus und unter dem Drucke der Verfolgungen, trat eine allmähliche Verschmelzung, das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit ein, der Einen katholischen Kirche. Dieser Zeit gehören daher die meisten der canonischen Schriften an.

Als positives Resultat stellt sich nun heraus: Unsere Evangelien sind nur Ueberarbeitungen eines älteren Evangelienstammes mit dem Charakter der strengsten, particularistisch-judaisirenden Anschauung. Unserm Matthäus ging ein (petrinischer) Ur-Matthäus, dem Lucas ein etwas späterer (paulinischer) Ur-Lucas voraus, beide durch Zusätze modificirt und nach verschiedenen Richtungen hin und aus verschiedenen Tendenzen

überarbeitet. In der Apostelgeschichte, deren Verfasser der Ueberarbeiter des Ur-Lucas ist, liegt der Versuch vor, die Ausgleichung der Parteien historisch darzustellen, indem Paulus als Petriner und Gesetzeseiferer, Petrus mit paulinischem Universalismus erscheint. Das Johannesevangelium endlich ist eine rein ideelle Composition jüdisch-alexandrinischer Religionsphilosophie; die historisch auftretenden Personen sind nur die Typen von Ideen, Träger der Parteistellungen. Unter den Briefen gelten nur die vier ersten (Römer-, Galater- und die beiden Korintherbriefe) als ächte Schriften Pauli; sie schildern den mächtigen Kampf des Apostels der Heiden mit dem engherzigen Judenchristenthum. Die Briefe an die Epheser, Kolosser, Philipper, die Thessalonicher und Philemon tragen ein abgeblaßtes Gepräge des paulinischen Geistes, namentlich seiner Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, eine Empfehlung der guten Werke; sie gehören darum dem zweiten Jahrhunderte an. Die Pastoralbriefe endlich kommen der Zeit bereits nahe, da die Verschmelzung der Gegensätze sich schon vollzogen hatte, und stehen mit den Briefen Polycarps und des hl. Ignatius in einer Reihe. Dieß das Resultat der ‚höheren' Kritik bei F. Chr. Baur, welche G. Volkmar noch zu überbieten suchte[1].

Allerdings haben manche der später Gekommenen einzelne Behauptungen gemildert. Köstlin und Hilgenfeld setzen das Matthäusevangelium vor das Jahr 80, Holtzmann und Keim selbst noch vor die Zerstörung von Jerusalem; ebenso rücken sie das Markusevangelium auf das Jahr 100, ja vor dasselbe zurück; Aehnliches geschah bezüglich des Lucasevangeliums, das Holtzmann[2] höchstens zehn Jahre nach der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein läßt. Ebenso ließ man sich von dieser Seite zu manchen Concessionen her-

[1] Die Religion Jesu. 1857. Die geschichtstreue Theologie. 1858.
[2] Die gnostischen Evangelien. S. 410.

bei bezüglich des historischen Charakters der evangelischen Thatsachen. Hausrath[1], Hase, Schenkel[2], Holtzmann sträubten sich nicht länger, gewisse Heilungswunder als thatsächliche Vorgänge anzunehmen, welche die ersten Beiden auf uns noch unbekannte Kräfte, psychische Erschütterungen zurückführten, Schenkel der Einwirkung der mächtigen Persönlichkeit Jesu zuschrieb. Auch Keim[3] will manche ächte Thatsachen im Leben des Herrn zugeben; das Princip des Gegensatzes zwischen Petrinismus und Paulinismus wird nicht mehr in so maß- und rücksichtsloser Weise von seinen Jüngern durchgeführt, die Tendenzkritik durch die Materialkritik beschränkt und ergänzt. Doch bei all' dem, ob man auch einige Begebenheiten untergeordneter Bedeutung annimmt oder streicht — das Bild Jesu von Nazareth, werden auch einige Züge mehr oder weniger in dasselbe hineingezeichnet, bleibt das Bild eines bloßen, mehr oder weniger edlen, mehr oder weniger weisen, aber immer eines bloßen Menschen, und die gemeinsame Aufgabe dieser Kritik ist keine andere, als ‚das ideale Bild des Herrn von seinen Binden und Leichentüchern zu befreien, in welche schon die erste Kirche ihn gelegt, dasselbe wieder hell und wahr in seinen hohen und reinen Zügen vor die Augen zu stellen', und so das Wesen des Christenthums, d. i. die Religion Christi, wiederzugewinnen, die etwas von der christlichen Religion, dem ‚officiellen Christenthume' ganz Verschiedenes ist. ‚Das alte, von vornherein rissige Gebäude läßt sich nicht wieder wohnlich machen,' ruft Hilgenfeld[4] aus, ‚versuchen wir es mit einem Neubau'. Und ‚nimmt auch die Kritik uns den sinnlichen Wunderthäter, so gibt sie uns den wahren Jesus zurück, den großen Wunder-

[1] Neutestamentliche Zeitgeschichte. 1876.
[2] Charakterbild Jesu. 1864.
[3] Jesus von Nazara. II. Bd. S. 140 ff.
[4] Histor.-krit. Einleitung in das N. Test. 1875. S. 210.

mann in der sittlichen Welt, der zugleich Gottes Sohn war, dessen mächtiger Geist die Welt erneuert und mit Gott versöhnt hat, und für Alle, die nach der Gerechtigkeit hungern, das Brod des Lebens bleibt'[1]. Die Kritik konnte sich hiebei ihren Angreifern gegenüber getrost auf Luthers Wort berufen, daß die von Christo verrichteten leiblichen Wunder Aepfeln und Birnen zu vergleichen seien, wodurch er den unverständigen Haufen seiner Zeitgenossen wie Kinder an sich locken mußte, um seine ,rechten hohen Mirakel', die geistigen, an ihnen wirken zu können[2].

V. Die Reaction des gläubigen Protestantismus.

Unterscheidung zwischen Göttlichem und Menschlichem in der Schrift. — Das Zeugniß des heiligen Geistes; Princip des Subjectivismus, Fanatismus und Rationalismus. — Lessing's ,breiter Graben'.

Diese Aufstellungen der destructiven Kritik blieben nun allerdings nicht unerwidert. H. Thiersch[3], Dorner[4], Luthardt[5] Wieseler[6], Bunsen[7], Ewald[8], Ebrard[9] und vor ihnen schon beim Erscheinen des ersten Lebens Jesu von

---

[1] Scholten, Das älteste Evangelium. Deutsch, Elberfeld 1869, Schluß.

[2] Bei Bretschneider, Luther an unsere Zeit. S. 197.

[3] Versuch zur Herstellung des historischen Standpunktes für die Kritik des N. Test. 1845.

[4] Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. 1845.

[5] Das Johanneische Evangelium. 1853.

[6] Chronologische Synopse der vier Evangelien. 1843.

[7] Ignatius von Antiochien. 1847. Geschichte der heiligen Schriften des N. Test. 1853. 2. Aufl.

[8] Geschichte Christi und seiner Zeit. 1855.

[9] Wissenschaftliche Kritik der evang. Geschichte. 1850.

Strauß Tholuck[1], Steudel[2], Neander[3], Ullmann[4], in neuester Zeit B. Weiß[5] und v. Hofmann[6], Beyschlag[7] u. A. haben mit Aufbieten staunenswerther Gelehrsamkeit, Scharfsinn und Talent die angegriffenen Positionen zu vertheidigen, die verlorenen wieder zu erobern gesucht, und so auch der katholischen Bibelforschung wesentliche Dienste geleistet. Doch waren sie mehr glücklich im Widerlegen der gewagten und unbegründeten Behauptungen ihrer Gegner, als in der Begründung ihrer eigenen Thesen. Denn abgesehen davon, daß in letzterer Beziehung ihre Anschauungen vielfach auseinandergehen, erblicken wir bei ihnen so viele künstliche Hypothesen, Concessionen an die Gegner, sowohl aus dem Kreise der Rationalisten wie der Mythiker, macht sich der Mangel einer auf göttlichem Grunde ruhenden Gewißheit über die Zahl, den Inhalt und die Würde der heiligen Schriften bei allen, auch den gläubigsten, fühlbar. Die heilige Schrift, diese ‚eigentliche Burg des Protestantismus', wie es bei Beginn der Reformation hieß, erscheint nun selbst den Augen gläubiger Theologen als ein Bauwerk, von verschiedenen Händen und in verschiedenem Geiste aufgeführt, wo ‚neben Silber, Gold und Edelstein auch Heu, Stroh und Stoppel fielen'[8], das statt einem unüberwindlichen Bollwerke sich nur als eine Ruine darstellt. ‚Allerdings, das Schriftganze'[9], sagt man uns selbst von gläubiger Seite her, ‚haben wir in's Auge zu fassen'; aber was gehört zum Ganzen, was

[1] Glaubwürdigkeit der evang. Geschichte. 1837.
[2] Vorläufig zu Beherzigendes zur Beruhigung der Gemüther. 1836.
[3] Leben Jesu. 1837.
[4] Historisch oder mythisch? 1837.
[5] Das Marcus-Evangelium. 1872.
[6] Weissagung und Erfüllung. 1841. Schriftbeweis. 2. Aufl. 1860.
[7] Zur Johanneischen Frage (Stud. u. Kritik. 1874. 4. Heft).
[8] Luther's Vorr. zu Linkens Annot. über Moses.
[9] Luthardt, Compendium der Dogmatik. S. 233. Teichmann im ‚Beweis des Glaubens'. VIII. S. 75.

ist menschliche Zuthat? ‚Nicht die Offenbarung kann der menschlichen Kritik unterliegen, wohl aber die menschliche Seite ihrer Darstellung‘; aber ohne diese menschliche Seite der Darstellung — das Wort — habe ich auch keine Offenbarung. ‚Die Kritik kann in der Schrift nichts berühren, als die menschliche Seite derselben.‘ Doch was ist das Menschliche, was das Göttliche, welches der Prüfstein, an dem ich Beides unterscheide? Wer unterscheidet die dürren Aeste, welche die Kritik wegzuschneiden hat, von den lebenskräftigen Zweigen, Heu und Stoppeln von Gold und Edelsteinen? Solche Orthodoxe, wird uns gesagt, welche nur mechanisch, nicht organisch die Schrift auffassen, haben ‚ihren Kanon vom Buchbinder bezogen‘[1] — aber hier gilt ja doch der Professor nicht mehr als der Buchbinder. Und wenn Heinr. Lang[2] den Orthodoxen gegenüber sagt: ‚Da ist eine Festung, die als das Werk übernatürlicher Hände seltsam und geisterhaft in diese irdische Welt hineinragte, und vorher nur dem staunenden Glauben offen gestanden war, Schritt für Schritt erobert und dem Verständniß aufgeschlossen worden; da ist durch die Wissenschaft das Christenthum Christi uns wiedergegeben, wie es unsere Zeit verlangt, d. i. ein Christenthum ohne Wunder‘ — so steht denn Wissenschaft gegen Wissenschaft, Forschung gegen Forschung, der ‚ächt protestantische Geist Luthers‘[3] gegen den ‚prophetisch blickenden Luther‘[4], und der Ariadnefaden aus diesem Labyrinthe, wem ward er gegeben?

Uns — sprechen die Altgläubigen unter den Lutheranern; denn wir sind sicher des Besitzes des Wortes Gottes durch

---

[1] So Prof. Grau im ‚Beweis des Glaubens‘. VII. S. 411.

[2] Das Leben Jesu und die Kirche der Zukunft. 1872 (Deutsche Zeitfragen).

[3] Hilgenfeld a. a. O. S. VI.

[4] ‚Beweis des Glaubens‘ a. a. O.

das Zeugniß des heiligen Geistes in uns[1]; ‚daß aber der Geist, den wir in uns verspüren, kein böser, sondern ein guter Geist ist, das beweisen seine göttlichen und heilsamen Wirkungen.‘[2] Wie die leiblichen Empfindungen von Süß und Bitter, Schwarz und Weiß für uns keines Beweises ihres Daseins bedürfen, sondern wir derselben unmittelbar gewiß sind[3], so spricht der heilige Geist unmittelbar aus der Schrift zu unserem Geiste und bezeugt so sich selber[4]. Wenn er uns innerlich belehrt, so bedürfen wir keiner weiteren Zeugnisse mehr, glauben weder fremdem Urtheile, noch lassen wir uns durch unsere Vernunftschlüsse zu dieser Ueberzeugung bewegen; erhaben über jedes menschliche Urtheil, gerade als ob wir Gottes Macht selbst schauten, erkennen wir, daß die Schrift aus seinem Munde geflossen ist, und werden so mit einer übermenschlichen Gewalt, da wir die Kraft Gottes fühlen, zum Glauben hingerissen. Die wissenschaftlichen Beweise auf menschliche Zeugnisse gebaut, können dann als secundäre Beweismittel unserer Schwäche zu Hülfe kommen[5].

In neuerer Zeit hat man dieses Zeugniß des heiligen Geistes so ausgedrückt: ‚Wer ein rechter, wissenschaftlicher Kritiker des Christenthums sein will, der muß Christum, die Summe des Christenthums, ‚schon wissen‘ (1 Kor. 2, 2), muß eine rechte Erkenntniß Christi haben, muß gläubig sein. Das durch Christum, den Reiniger der Gewissen, gut gewordene Gewissen, das Pneuma, ist das zur wissenschaftlichen Kritik des Christenthums erforderliche sachgemäße Kriterium; pneumatisch (πνευματικῶς) will alles Christliche gerichtet sein (1 Kor. 2, 14). Nur wer ein Christ ist oder das Chrisma hat, nur der hat das richtige Mittel der Scheidung des Wahren vom Falschen (1 Joh. 2, 27) . .; alle voraussetzungslosen,

[1] Quenstedt I. 94. 97. Hollaz, Examen theol. de Script. p. 83.
[2] Hollaz a. a. O. [3] Calv. Instit. I. 7, 2.
[4] Ders. l. c. 4. [5] Ders. I. 8, 13.

d. h. diese Erfüllung ignorirenden Kritiker des Christenthums sind im christlichen Sinne des Wortes geistlose Kritiker, deren Kritik, wie schön sie auch von Außen gleißt, in sich nichtig ist und zu Schanden wird. Erst ein Gotteskind, dann ein Gottesgelehrter; erst gläubig, dann ein Glaubenslehrer und Glaubensrichter, Kritiker des Christenthums. Das ist die unverbrüchliche Ordnung im Reiche Gottes, die denen freilich nicht zu Sinne will, . . . die allewege sich dieser Welt gleichstellen in ihrer Theologie. ‚Sie sind von der Welt, darum reden sie, was von der Welt ist, und die Welt höret sie‘ (1 Joh. 4, 5) . . . Uebrigens machen den kläglichsten Eindruck nicht die ‚Radicalen‘, sondern die ‚Gemäßigten‘, die Kritiker, die im juste milieu zwischen Glauben und Unglauben sich wohl fühlen und hoch einherfahren, stolz darauf, daß sie den geschichtlichen Christus nicht gefunden haben, sondern suchen, und die ‚specifische Dignität Jesu‘ den noch offenen Fragen der Glaubenswissenschaft beizählen. Die können suchen bis an den jüngsten Tag; es sind Andere, an die das Geheiß und die Verheißung ergeht: ‚suchet und ihr werdet finden.‘ [1] — Wie verworren und haltlos dieß Alles vom Standpunkt des Protestantismus ist, erhellt von selbst, und doch ist es nicht unwahr, was er meint, aber nur wahr auf dem Standpunkt des katholischen Glaubens. Hier empfängt der Einzelne den Glauben durch die Kirche, und mit ihm zugleich die Schrift. Gerade das Gegentheil hievon erklärt daher Holtzmann [2]: ‚Die richtige Auslegung der Bibel ist eine grammatische und eine historische.‘

Die bekannten Worte Michaelis’ († 1791) in seiner Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments (Vorrede zur letzten Ausgabe) bilden daher den Abschluß der

---

[1] Dr. Peip (‚Beweis des Glaubens‘). V. S. 154 ff.
[2] Allgem. kirchl. Zeitschr. 1869. Heft 5. S. 273.

alten protestantischen Anschauung und inauguriren eine neue Periode. ‚Wir, d. h. das ganze Publicum in Europa, ‚mußten damals noch nicht, was wir jetzt wissen, und waren, gegen 1787 gerechnet, noch in der Kindheit.‘ Und nun gegen das bisherige Bibelprincip sich wendend, erklärt er: ‚Ein innerlich gefühltes Zeugniß des heiligen Geistes oder eine Empfindung oder Erfahrung des Nutzens der Schriften kann die Sache (Inspiration) ebenso wenig entscheiden. Das erstere habe ich für meine Person mein Leben lang nicht gefühlt; aber ich halte den, der es gefühlt hat, auch nicht für glücklicher oder der Gewißheit näher, denn der Muhammedanismus fühlt es eben so gut, und wirklich das innere Gefühl von Gott ist der ganze Beweis, auf den Muhammed seine Religion gegründet und so viel Millionen sie glauben, es muß also wohl nur zuwege gebrachtes Gefühl, Selbstbetrug gewesen sein.‘ [1]

Daß mit dem oben Gesagten die Kluft zwischen dem gläubigen Subject und dem göttlichen Wort nicht überbrückt wird, ist klar. Ist es eine innere Offenbarung des göttlichen Geistes, wodurch die Schrift erst als eine göttliche erkannt wird, so ist nicht die Schrift, sondern eben jene innere Offenbarung des heiligen Geistes die höchste und Alles entscheidende Instanz, worauf auch die Quäker [2] und alle Fanatiker von jeher sich beriefen, und so das von Luther als Bollwerk ihnen entgegengestellte Schriftwort entkräfteten. Aber noch mehr; wer versichert mich denn, daß dieses Zeugniß vom heiligen Geiste stammt, das ich in mir wahrnehme? Ich selbst, mein eigenes Fühlen und Denken. ‚Hier ist die Achillesferse des protestantischen Systems‘ [3]; der Rationalismus, die Kritik mit allen ihren Folgen ist sein nothwendiges

---

[1] Ausgabe 1788. S. 81.
[2] Barclaii Apol. theol. vere christ. Th. II. Apol. § 16.
[3] D. F. Strauß, Glaubenslehre. I. S. 136.

Ergebniß. Die Forschung in der Schrift wird zur Forschung über die Schrift, die letzte Norm der religiösen Erkenntniß bildet nicht mehr die Schrift als religiöse Erkenntnißquelle, sondern das eigene Ich — das Gefühl im Sinne Schleiermachers, oder die Vernunft des Rationalismus vagus, oder die absolute Idee oder das Gewissen — aber immer das Ich. Darum muß selbst Luthardt[1] gestehen: ‚Die neuere Entwicklung der Lehre von der Schrift ist eine Auflösung der alt-dogmatischen Lehre, welche in dieser Form allerdings nicht haltbar war, ohne daß dieser Proceß der Auflösung bereits zu einem Abschluß und gemeinsamen Resultat gekommen wäre.‘ Daß hiemit ein Bruch mit dem Princip der Reformation eingetreten ist, viel bedeutungsvoller und folgeschwerer als jener mit der katholischen Kirche, liegt am Tage, wenn die Vermittlungstheologie und die moderne Gläubigkeit auch nicht dieß Wort haben will.

Ein Anderer[2] bekennt daher: ‚Unter den für die Lehre Jesu bedeutungsvollsten Aussprüchen wird sich, was die synoptischen Evangelien betrifft, kaum einer finden, über dessen Unächtheit diejenigen Kritiker, welche jetzt für die freisinnigsten gelten, einverstanden wären. Der Kanon, nach welchem jeder urtheilt, ist im Grunde dieser, daß, was mit dem von ihm angenommenen Gesammtbild nicht harmonirt, unächt sei; jenes Gesammtbild aber entwirft er sich je nach seiner tieferen oder seichteren, geistvolleren oder trivialeren, religiösen oder irreligiösen Auffassung des Lebens überhaupt.‘

Nachdem Luther selbst so manches neutestamentliche Schriftstück für ‚zusammengestückt‘ und ‚geflickt‘[3] erklärt hat, so konnte die Ausdehnung dieses Urtheils auf andere Schriften nicht über die Linie der reformatorischen Grundsätze hinaus-

[1] A. a. O. S. 232.

[2] Geß, Christi Person und Werk. 1870. B. I. S. 246.

[3] Protestanten-Bibel Neuen Testaments. Allgemeine Einleitung: ‚Luthers Stellung zur Bibel‘.

fallen, während gerade die alt-orthodoxe Ansicht hinter diese Linie zurückgeht. So mußte denn ein positiver Theologe[1] bekennen, ‚daß die orthodoxe Inspirationslehre sich im Widerspruch mit der geschichtlichen Wirklichkeit und mit der geschichtlich erkennbaren Entstehung der heiligen Schrift befindet . . .; doppelte Buchführung‘, meint er weiter, ‚läßt sich eben nie ganz durchführen. Die wird aber heute Jedem zugemuthet, der hüben die Schrift als eine Sammlung historischer Urkunden kennen und verstehen lernt, drüben aber angeleitet wird, sie vermittelst der alten Inspirationslehre als Orakelsammlung (!) zu verwerthen.‘ Ja, es liegt nicht einmal ein ‚Grund vor, die von den Aposteln versuchten theologischen Erklärungen (‚der vollkommenen Gottesoffenbarung in Christo‘) um ihrer Urheber willen für integrirende Bestandtheile des christlichen Glaubensbekenntnisses zu halten.‘

Was hieraus nothwendig folgt, hat ein Neuerer unumwunden ausgesprochen. Zwei Heilsthatsachen hatte der Referent der 7. Allianzversammlung als unwandelbare Grundlagen des apostolischen Evangeliums erklärt, den Versöhnungstod und die Auferstehung Jesu. Dagegen bemerkt Professor P. W. Schmidt[2] in Basel: ‚Weßhalb unwandelbar? Weil es so in der Bibel steht.‘ So kann die heutige Gläubigkeit theologisch nicht mehr argumentiren. Oder weil es Paulus oder andere Apostel so sagen? Auch das ist für diese Gläubigkeit kein Grund mehr von beweisender Kraft; sagt doch schon der deutsche Reformator, der Wiederentdecker der Bibel (!), indem er das innere Wort, das sich unserer Seele als ‚Gottes Wort‘ legitimire, aller heiligen Schrift überordnete: ‚Gott hat befohlen, daß wir in Glaubenssachen auch auf keinen Apostel sollen sehen, auch nicht auf Propheten oder sonst Je-

[1] Kaftan, Die Predigt des Evangeliums im modernen Geistesleben. 1879.

[2] Was trennt die beiden Richtungen in der evang. Kirche? 1880. (Zeit- und Streitfragen. IX. S. 119 ff.)

mand ... Bringen sie Gottes Wort, so sagen wir: Gott willkommen. Wenn es aber nicht Gottes Wort ist, so lassen wir sie fahren.' Ein anderes Mitglied verlangte das gemeinsame Bekennen des apostolischen Symbolums, von welchem einst der Kirchenhistoriker Niedner sagte: was darin stehe, brauche man zum Theile nicht, und was man brauche, nämlich das Christenthum, stehe nicht darin ... ‚Die Frage ist die,' bemerkt Schmidt weiter, ‚machen die heiligen Geschichten heilig und selig, oder werden wir heilig und selig durch die religiösen Gedanken, welche in jenen Geschichten verkörpert sind? So lange man das Erstere glaubte, mußte die evangelische Geschichte außerhalb der historisch-kritischen Discussion stehen. Als man aber diese Geschichte historisch zu erforschen wagte, mußte man sie überhaupt erforschen und konnte nicht mehr einzelne Kapitel aus derselben herausnehmen und für „ewig wahr" und unantastbar erklären ... Wenn der heutige Protestant den Weg zu diesen höchsten Gütern (Versöhnung mit Gott und neues Leben in ihm) nicht ganz auf der gleichen Straße sucht, wie der Apostel Paulus, so ist er deßhalb von dem evangelischen Glauben noch nicht abgefallen. Die gesammte Orthodoxie, soweit sie thatsächlich am Kirchenglauben festhält, denkt über Jesu Christi Person ganz anders als Paulus.'

Es ist unläugbare Thatsache, daß das protestantische Formalprincip nach seiner bisherigen Fassung in einer unaufhaltsamen Selbstzersetzung sich befindet [1]. Daß aber der pseudomystische oder rationalistische Subjectivismus das letzte Glied der Entwicklung des altprotestantischen Formalprincips ist, kann auf dem Stande der heutigen Forschung nicht mehr geläugnet werden. ‚Es ist begründet,' sagt F. Frank [2], ‚wenn man mit der Thatsache der Reformation eine Periode des

---

[1] Resch, Das Formalprincip des Protestantismus. 1876. S. VII.
[2] System der christlichen Gewißheit. I. B. 1870. S. 7.

Subjectivismus beginnen sieht. Die Einwürfe der römischen Gegner waren geeignet, dieß den Evangelischen zum Bewußtsein zu bringen, so wenig letztere auch geneigt und fähig sein mochten, dieß anzuerkennen. Und der thatsächliche Gang, den die Reformation innerhalb der mancherlei Kreise nahm, die dadurch berührt wurden, die Spaltungen, Secten und Häresieen, welche in ihrem Gefolge auftauchten, mußten dazu beitragen, den Schein, als beruhe die Vergewisserung des Glaubens vor Allem auf einer objectiven Autorität, zu zerstören . . . Die Vertheidigung traf nicht zum Ziele, wenn sie, den subjectiven Factor etwa zudeckend oder abläugnend, die oberste Autorität der heiligen Schrift schlechthin darauf gründete, daß sie Gottes Wort oder daß sie inspirirt sei — eine sichtliche Abbiegung von der gestellten Frage, bei der sich's darum handelt, wie die so beschaffene Schrift mir, dem Glaubenden, Autorität werde, oder auch, wiewohl dieß der Wahrheit näher kam, wenn sie auf das Zeugniß des heiligen Geistes zurückging, hinsichtlich dessen sich's doch wieder fragt, wie ich, der Glaubende, dazu komme, es dafür anzusehen, um es mir eine Autorität sein zu lassen.' Das ist der ‚garstige breite Graben', von dem Lessing redet, über den er nicht kommen konnte, so oft und ernstlich er auch (vom protestantischen Standpunkt aus) diesen Sprung versucht hat[1]. Darum weist er gegen Pastor Göze (WW. VIII. S. 22 ff.) auf die Regula fidei hin, welche vor der Schrift die Glaubensnorm war, und nach welcher selbst die Schrift beurtheilt wurde.

So bleibt es denn dabei: die ‚Schrift allein' ist kein sicherer Baugrund, auf dem ein religiöses System sich errichten läßt. Der Gläubige wird seine ererbten Anschauungen in ihr finden, widerwärtige Frömmelei und aftermystischer Fanatismus werden aus ihr ihre Nahrung ziehen; Schleiermacher mit seiner

[1] WW. VI. S. 348 ff.

Schule wird in ihr nur den Prüfstein seines Glaubens erkennen, den er nicht aus ihr, sondern aus innerer Erfahrung geschöpft hat; die Männer des liberalen Protestantismus endlich und des alten wie modernen Rationalismus werden sich zu dem Grundsatze Lessing's bekennen: ‚Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten, sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist‘ [1], und ihre Religion wird darum nur in soweit noch eine christliche sein, als sie diesen Namen trägt und sie der christlichen Gemeinde noch angehören. Ob mit Recht? Dieß wollen wir nun untersuchen.

VI. Der Abfall vom Christenthum im liberalen Protestantismus.

Strauß' Frage: ‚Sind wir noch Christen?‘ — Die Erbitterung im Lager des liberalen Protestantismus. — Er hat kein Recht, sich christlich zu nennen. — Der liberale Protestantismus und das apostolische Glaubensbekenntniß. — Das apostolische Glaubensbekenntniß im Cultus. — Das Christenthum Christi. — Christus als bloßer Mensch nicht absolutes Vorbild. — Christus Inhalt, nicht bloß Stifter des Christenthums. — Innerer Widerspruch des Rationalismus. — Kein Leben Jesu ohne Wunder. — Eitle Ausflüchte. — Judenthum und liberales Christenthum. — Die göttliche Vorsehung und das Christenthum. — Jesus von Nazareth und die Weisen der Vorzeit.

Es ist noch nicht ein Jahrzehnt verflossen, daß D. F. Strauß' Bekenntniß: ‚Der alte und der neue Glaube‘ erschien. Auf die Frage: ‚Sind wir noch Christen?‘ hatte er mit einem entschiedenen Nein! geantwortet. Das konnten die Männer des liberalen Protestantismus, die doch seinem Zerstörungswerke von Anfang an zugejauchzt, die für den Biographen und Lob=

---

[1] WW. VI. S. 541.

redner Hutten's, des Vorkämpfers gegen die katholische Kirche, nicht Worte des Dankes genug und in ihm das politisch-religiöse Programm aller Gegner der ‚Pfaffenherrschaft‘ begrüßt hatten, ihm nicht verzeihen, daß er ihre eigene Hohlheit und Blöße so schonungslos aufdeckte, ihre literarische und religiöse Falschmünzerei öffentlich nun denuncirte und ihnen handgreiflich nachwies, daß sie kein Recht mehr haben, für sich eine Stätte innerhalb der protestantischen Kirche, gleichviel welcher Denomination, zu beanspruchen. Vernehmen wir einen der Wortführer des Protestantenvereins über Strauß' Verdienst vor und nach dem Erscheinen seines ‚Testamentes‘.

‚In der Kritik,‘ sagt K. Schwarz[1], ‚war vor Strauß überall Halbheit, Unsicherheit, Vermittlungsstreben. Zwischen Authentie und Nichtauthentie der einzelnen Schriften, zwischen Geschichte und Mythus ein bedenkliches Schwanken. Die Inspirationslehre unterminirt, überhaupt das Verhältniß des Göttlichen zum Menschlichen wesentlich alterirt . . . Da brach das Wetter herein von einer Seite, von welcher es Niemand erwartet hatte. Ein Mann, der mit dem ganzen Ernst und der Gründlichkeit seiner schwäbischen Natur Theologie und Philosophie studirt, an Hegel und Schleiermacher sich gebildet, er war es, der die Brandfackel der Kritik mitten in die Veste des Glaubens hineinschleuderte . . . Man hat seinem ‚Leben Jesu‘ vielfach vorgeworfen, daß es eigentlich gar nichts Neues enthalte, daß es nur eine genaue Zusammenstellung alles dessen gebe, was die letzte Periode der historischen Kritik erarbeitete. Aber man hat gar nicht bedacht, daß man darin ein großes Lob ausspreche, denn das gerade ist das Eigenthümliche aller epochemachenden Werke, daß sie wie die reife Frucht abfallen von dem Baume der Erkenntniß, daß die ganze Vergangenheit an ihnen mitgearbeitet hat. So auch in dem ‚Leben Jesu‘ von Strauß. Es ist ebenso

[1] Zur Geschichte der neuesten Theologie. 1856. S. 102.

sehr ein Product der Vergangenheit, als es dieselbe über sich hinaushebt, indem es sie zum Abschluß bringt. Es laufen hier alle bisherigen kritischen Forschungen über das Leben Jesu zusammen, aber sie werden zugleich vervollständigt, geschärft, zugespitzt, zusammengefaßt, auf einen Grundgedanken zurückgeführt. In dieser Nothwendigkeit des ganzen Verfahrens, das sich wie ein Naturproceß vollzieht, in dieser affectlosen Objectivität, mit welcher der Verfasser gleichsam zurücktritt vor seinem Werk, und nur der Rechenmeister ist, welcher die einzelnen Posten aufführt und zusammenzählt, lag das Imponirende und vielleicht richtiger das Erschreckende des Buches. Es stand mit der harten Gleichgültigkeit des Schicksals da, es war die Schlußrechnung, gezogen in der Kritik der evangelischen Geschichte, und die Inventur lautet auf: Bankerott. Die evangelische Geschichte war bereits von allen Seiten angenagt von der Kritik; hier zeigte sich, sie sei bis auf den Kern zerfressen. Es war die Wirkung dieses Werkes eine ungeheuere ... Das war eine sittliche Macht, das war der unerschrockene Wahrheitsmuth, der unbestechliche Wahrheitssinn, der Muth, der Wahrheit ganz und gerade in's Angesicht zu schauen, ohne zu fragen, welche Folgen sie habe für die Zukunft; das Verlangen, sie rein und ganz zu erfassen und zu verkünden, ohne Hüllen, ohne Selbstbetrug, ohne feige Anbequemungen, und für sie zu kämpfen mit immer blanken Waffen und im ritterlichen Kampf. Wir sagten schon: der Eindruck dieses Werkes war im ersten Augenblick ein wahrhaft erschütternder. Zorn und Entsetzen ergriff die große Zahl der Theologen, die aus allen Gegenden Deutschlands von Universitäten und Landpfarren herbeieilten, um mit ihren Löscheimern den Brand zu dämpfen, und die aus ihrer erträumten Sicherheit durch das plötzliche Sturmläuten so gewaltsam aufgerüttelt waren; Staunen und Bewunderung die unparteiische Laienwelt, und auch wohl manche unter den jungen Theologen, manche junge, strebende, wahrheits-

dürstende Seele, die sich auf einmal von einem unerträglichen Druck, von unsäglichen Gewissenskämpfen und Qualen befreit fühlte.'[1]

Da, mit einem Male, beim Erscheinen des ,Bekenntnisses', ist der gefeierte Held ein ganz anderer geworden; ,matt, abgestanden, farblos und greisenhaft ist hier Alles, was sonst noch die Frische und den Glanz der Jugend hatte.'[2] Wir verstehen, woher dieses schneidende Verwerfungsurtheil, das er und mit ihm der große Hause der ,Halben' über Strauß fällen. Er hat eben nur die letzte Schlußfolge gezogen aus den Prämissen, die diese mit ihm theilen, und beweist ihnen nun, daß sie nicht mehr Christen sind, daß sie daher auch kein Recht mehr haben, sich Christen zu nennen.

Es ist nur Selbsttäuschung, wenn diese sich noch Christen nennen, und sie täuschen mit Bewußtsein die Gläubigen ihrer Kirche, wenn sie sich als einig mit der Denk- und Anschauungsweise dieser darzustellen bestreben. Er hat ihnen nachgewiesen, daß, wenn diese, die ,allen Spuk von Offenbarungen und Wundern von sich geworfen haben, doch noch so eifrig auf dem Christennamen bestehen, weil sie den Zusammenhang mit denjenigen ihrer Brüder, die an allem diesem Spuk noch ängstlich wie an etwas Wirklichem hängen, nimmermehr verlieren mögen, da sie in diesen nicht wegen, sondern trotz ihres Spukes noch Christen erkennen', sie nur durch Accommodation, durch Bemänteln und Vertuschen, kurz nicht ohne Unwahrheit noch zur Kirche gehören können, während gerade in Fragen der Religion nur Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit herrschen soll[3]. Und wie er, so sprechen die Männer der entgegengesetzten gläubigen Richtung: ,Wir kennen die Vexirfrage der Ungläubigen, ob denn auch nur zwei unter uns ganz einig seien. Die Frage und An-

[1] Ders., D. F. Strauß und sein letztes Werk. 1876. S. 6.
[2] A. a. O. S. 16. [3] Nachwort S. 41.

klage ist alt. Die Concordienformel hat ihr einen Platz gegönnt in der Erklärung des Artikels ‚von andern Rotten und Secten'. Aber die Antwort ist auch schon alt und erfolgt stets von Neuem; gegen euch sind wir Alle einig, ganz einig. Das Gaukelspiel des sechzehnten Jahrhunderts mit dem Worte „Kirche' wiederholt sich im neunzehnten. Damals sagten die Römischen: wir sind die Kirche, und sie hatten die Mehrzahl der Menschen, die sich Christen nannten, auf ihrer Seite; nothgedrungen nahmen Luther und die Seinen Abschied von jenen, in dem Bewußtsein, die Kirche mit sich zu nehmen. Kommt es jetzt dahin, wohin es kommen kann, so werden hoffentlich Alle, die herzhaft es mit Luther halten, wie Ein Mann ihre Schuldigkeit thun und seinem Namen keine Schande machen, auf daß erfüllt werde, was geschrieben steht: ‚Wenige auf dem schmalen Wege.'[1] — Beide haben Recht.

Das Christenthum sämmtlicher Confessionen ruht auf dem apostolischen Glaubensbekenntniß. Wir haben nicht nothwendig, die einzelnen Artikel desselben aufzuführen, um den Beweis zu liefern, daß es für den weitaus größeren Theil der protestantischen Theologen, vorab für jene, welche durch das Feuer der destructiven Kritik hindurchgegangen sind, nicht mehr zu Recht besteht, nicht mehr den Ausdruck ihres religiösen Denkens und Strebens bildet. Strauß hatte seiner Zeit mit ihm den Anfang gemacht, um seine verneinende Antwort vorzubereiten auf die Frage: Sind wir noch Christen? Volle sechsundzwanzig Seiten seines Buches hatte er der eingehenden, freilich so viel als möglich scurrilen Darstellung des christlichen Glaubens auf Grund des Apostolicums gewidmet; eine unnütze Arbeit, da ja nicht bloß seine ‚Wir', in deren Namen er redet, sondern auch jene, gegen welche er schreibt, mit ihm völlig übereinstimmen. ‚Er stellte,' sagt Einer aus dem Lager des liberalen Protestantismus, ‚an den Anfang seiner

---

[1] Dr. Peip (‚Beweis des Glaubens'). V. S. 158.

Auseinandersetzung das Bild eines Christenthums, das Niemand auf der Welt mehr für das seine erkennt.' ‚Diese Kritik,' wird weiter gesagt, ‚welche zugleich zu einer Anzahl pikanter Bemerkungen Anlaß gibt, wäre in einer Polemik gegen eine Orthodoxie sehr treffend, welche jetzt noch die alte Kirchenlehre unverändert erhalten möchte; für die gegenwärtige Generation verfehlt sie jedoch vollständig ihren Zweck. Ja, man erkennt in dieser Art, die Frage zu stellen, einen Mangel an Ehrlichkeit, da er eine entschiedene Geringschätzung gegen einen Glauben auf diese Weise weckte, der mit solchen Ungereimtheiten anfing, da er sich selbst des Fehlens der alten „Aufklärung" schuldig macht, Vorstellungen früherer Jahrhunderte an unserem gegenwärtigen Standpunkte zu prüfen, und nicht an dem, wozu sie in der Geschichte gehören.'[1] Das apostolische Glaubensbekenntniß,' bemerkt ein Anderer, ‚kann darum nicht Maß noch Norm des Glaubens sein, weil es von der einen Seite her zu viel, von der andern zu wenig enthält. So wird denn die alte mosaische Schöpfungsgeschichte, die jedoch, wie bekannt, weder von Moses herrührt, noch Geschichte ist, sondern einem uralten Sagenkreise der semitischen Stämme angehört, sehr gründlich und ausführlich durchkritisirt, sodann die Lehre von der Inspiration und absoluten Autorität der Bibel, die Geschichte vom Sündenfall, Teufel u. s. w.; dann die Dogmen von der Dreieinigkeit, den beiden Naturen in Christo, kurz, es wird die ganze Dogmatik mit allen ihren inneren Widersprüchen und Auflösungen, welche sie durch die Aufklärer, die Deisten und Rationalisten erfahren, vorübergeführt, um endlich zu dem Schlusse zu gelangen: von dem Allem ist Nichts übrig geblieben, es ist Alles zu Grunde gegangen, und werth, daß es zu Grunde gehe . . . Das apostolische Symbolum, das ebenso wenig apostolisch ist, als die mosaische Schöpfungsge-

[1] Rauwenhoff, D. F. Strauß. 1873. S. 14.

schichte mosaisch, dessen Ausbildung dem dritten und vierten Jahrhundert der christlichen Kirche angehört, und das am allerwenigsten ein reiner und voller Ausdruck des Christenthums und seines tiefsten Wesens genannt werden kann. Nein! Ich scheue mich nicht, es hier so unumwunden als möglich auszusprechen: Dieß Glaubensbekenntniß enthält nicht den Kern des Christenthums, sondern nur seine Hülsen. Alles Geistige ist hier sinnlich, alles Innerliche äußerlich dargestellt.

Das ‚Empfangen vom heiligen Geiste, das Niedergefahren zur Hölle, das Aufgefahren zum Himmel, das Sitzen zur Rechten Gottes und endlich die Auferstehung des Fleisches — ist das Alles nicht ein förmliches Herabsinken und Untergehen der Religion des Geistes in Sinnbildern! Und wie Vieles wird nicht ausgesprochen, was doch zum Wesentlichen des Christenthums gehört! Wie so gar nichts erfahren wir von der einzigartigen Bedeutung Christi, als des Hauptes der Gemeinde? Nur ein reich mit Wundern gestickter Mantel ist dem Herrn um die Schultern gelegt, in das Angesicht schauen wir ihm nicht, bis in sein Herz dringen wir nicht. Ja, so wenig ist von dem eigentlichen Wesen des Christenthums in diesem Glaubensbekenntniß zur Darstellung gekommen, daß wir sagen müssen, wäre das Christenthum nicht mehr als das apostolische Symbol, es wäre längst zu Grunde gegangen, und werth gewesen, zu Grunde zu gehen . . .‘

‚Wir müssen es zugeben, und thun es mit rückhaltloser Offenheit: das Wunder ragt überall auch in das Christenthum hinein, es ist die verhängnißvolle Erbschaft des Judenthums, dieser Religion des übernatürlichen und außerweltlichen Jehovah, dessen Allmacht größer ist, als seine ordnende Weisheit; dieser Religion, für welche die Natur nur noch eine lockere, zusammenhangslose Masse ist, durch das Spiel der göttlichen Allmacht mit ihr, an jeder Stelle

und zu jeder Zeit durchbrochen und durchlöchert. Ja! dieß vollständig äußerliche Verhalten Gottes zur Welt, dieß äußerliche Eingreifen in sie spiegelt sich noch in manchen christlichen Dogmen ab, namentlich in der Lehre von den Wundern, von der Inspiration, diesem ganz mechanischen Hergang, bei welchem die Geisteskräfte des menschlichen Verfassers zurücktreten und völlig vernichtet werden; von der Offenbarung, die auf einen engen Kreis, auf das jüdische Volk, auf Christus und seine Apostel, beschränkt wird. Aber — und das ist es, worauf ich den stärksten Nachdruck legen will, es ist nur die Welt- und Naturanschauung, welche noch diese jüdische Färbung an sich trägt, es ist nicht der eigentliche Mittel- und Quellpunkt der neuen Religion ... Es ist nur der Rahmen, in den das Bild gefaßt ist, nicht das Bild selbst ... Der Mittelpunkt des Christenthums ist die neue, innige und durchaus innerliche Stellung des Menschengeistes zum Gottesgeiste, wie sie sich in der Person Christi am reinsten und vollkommensten offenbart hat, und in der Seele jedes Gläubigen wiederspiegelt: dieser „Geist Gottes, der Zeugniß gibt unserem Geist"'[1].

Abgesehen von allen Unwahrheiten und Entstellungen der Kirchenlehre, von denen hier jeder Satz voll ist, läßt sich auf solche Reden über Christenthum und Religion das Wort des Dichters anwenden:

Wenn man's so hört, möcht's glaublich scheinen,
Doch steht es immer schief darum,
Denn es ist doch kein Christenthum.

Aehnlich sprechen andere Stimmen über das Symbolum. ‚Das ist einem historischen Kritiker nimmermehr zu verzeihen,' behauptet ein Theologe[2], ‚daß er (Strauß) eine doch jedenfalls gewaltige, geschichtliche Größe, wie das Christenthum ist, nur

[1] K. Schwarz, D. F. Strauß. S. 25 ff.
[2] Zarncke's Lit. Centralbl. 1873. S. 97 ff.

nach beliebig herausgegriffenen, zeitgeschichtlich bedingten Erscheinungsformen bemißt, statt nach seinem im Wechsel der Erscheinungen beharrenden Wesen zu fragen . . . Bei geschichtlichen Persönlichkeiten pflegt man doch sonst nicht bloß nach ihrer zeitgeschichtlich und volksthümlich beschränkten Erscheinung zu fragen, sondern vor Allem nach dem idealen Kern ihres Wesens, nach der schöpferischen That, die auf Rechnung des Individuums kommt, und die uns allein den eigenthümlichen Werth desselben erschließt.'

Nach der Meinung eines ,freisinnigen' Theologen soll das apostolische Symbolum gar nicht einmal die Lehren enthalten, die der liberale Protestantismus verwirft[1]. ,Nur schade, daß unser Autor zum Umriß des alten Glaubens vorerst die Trinität verwendet, von welcher das Apostolicum nichts sagt, dann das Sechstagewerk, von dem es auch nichts sagt, dann den Sündenfall, von dem es auch nichts sagt, den Teufel mit den Hexen, von denen es auch nichts sagt, die genugthuende Versöhnung und Erlösung, von der es auch nichts sagt, die Gnadenmittel der Kirche, von denen es auch nichts sagt, die Rechtfertigungslehre, von der es auch nichts sagt' u. s. f.

Offen gesteht daher eine Stimme aus demselben Lager[2]: ,In dem Sinne, wie Strauß verlangt, daß wir nämlich buchstäblich an die Glaubenssätze und Dogmen des Christenthums glauben, die Wunder der Evangelien als Wunder betrachten, die Moralsätze buchstäblich erfüllen sollten, sind wir längst keine Christen mehr.'

,Kein kirchliches Credo,' erklärt eine protestantische Stimme aus Frankreich[3], ,darf ein Theologe mit dem Christenthume identificiren. Das Christenthum hat viele und verschiedene

[1] Protestantische Kirchenzeitung. 1872. Nr. 50.
[2] Nationalzeitung. 30. Oct. 1872.
[3] Réville in der Revue des Deux-Mondes. 1873. p. 257 sv.

Formen, die sich in Zukunft leicht noch vermehren können; ein späteres, dogmatisches Symbol ist mit dem Christenthum nicht identisch. Das Christenthum der Gegenwart mit dem apostolischen Symbolum vergleichen, ist ein ähnliches Verfahren, als wenn ein Arzt eine medicinische Frage nach einer der in Molière's Zeiten üblichen Methoden behandeln wollte.' ‚So wenig man Plato nach den späteren Neuplatonikern und Aristoteles nach den mittelalterlichen Scholastikern zu zeichnen unternehmen kann, so wenig das Christenthum nach dem apostolischen Symbolum,' sagt der fortgeschrittenste Leydener Professor Scholten.

Doch dieß ist genug, bereits mehr als genug, um den Beweis zu liefern, daß die bei weitem überwiegende Mehrzahl unter den Protestanten, die Bekenner eines geläuterten Christenthums und freisinnigen Protestantismus, in dem Christenthum der ersten Jahrhunderte nicht mehr das ihre erkennen. Wer noch zweifeln möchte, den weisen wir auf die in neuester Zeit in der protestantischen Landeskirche Preußens gepflogenen Verhandlungen über den Werth und die Bedeutung des apostolischen Symbolums hin, wo man darzuthun suchte, daß es sich mit den Grundsätzen der evangelischen Kirche nicht vertrage, den Gebrauch desselben bei den Culthandlungen noch länger obligatorisch zu machen [1]. Hat man sich doch selbst von kirchlicher Seite bereits zu dem Zugeständnisse bequemt, man müsse auf Mittel und Wege sinnen, wie die den verschiedenen religiösen Richtungen Angehörigen doch in der Kirche zusammengehalten werden mögen nach dem apostolischen Grundsatz: Mancherlei Gaben und ein Geist. Nach

[1] Dr. C. Schwarz, Noch ein Wort über die sogenannte Krisis innerhalb der protestantischen Landeskirche Preußens. C. Zittel, Unser Recht und unsere Pflicht in unserer Kirche. Wittichen, Das Apostolicum in seinem Verhältniß zum evangelischen Christenthum. Graf, Wider die neuesten Bestreitungen des Apostolicums. Vgl. Beweis des Glaubens'. XIV. S. 307 ff.

der thatsächlichen Entwicklung der theologischen Wissenschaft und nach dem Stande der gegenwärtig auch in das Volk eingedrungenen Ansichten, da ein neues Symbolum, das allen den verschiedenen Anforderungen und Richtungen entspräche, sich bis jetzt noch nicht aufstellen läßt, die Kirche aber ohne ein solches Panier, um das Alle sich sammeln, zerfallen müßte, habe man, heißt es, der Art dem Nothstand zu steuern versucht, daß bei dem kirchlichen Gebrauche des Apostolicums die einleitende Ansprache je nach dem Standpunkt der Betheiligten entweder in die bekennende oder in eine einfach referirende Form gefaßt werden dürfe. Diese Auskunft hat auch bereits die neueste badische Agenda getroffen. Was die freisinnigen Theologen, abgesehen von ihrer Scheu vor den dort berichteten wunderbaren Thatsachen, an Gründen gegen das apostolische Symbolum vorbringen: daß es doch nicht von den Aposteln herrühre, daß es aus dem katholischen Traditionsprincip erwachsen sei, und besonders, daß es von den Reformatoren selbst nicht in der zu ihrer Zeit gebräuchlichen Form ganz unverändert beibehalten und von ihnen mehrfach anders als von der alten Kirche ausgelegt worden ist, soll auch den Strenggläubigen den Anstoß nehmen, wenn die Liberalen über einige Sätze desselben anders urtheilen als sie, und sie warnen, einen unevangelischen Glaubenszwang üben zu wollen.

Doch, wird uns entgegnet, wir verwerfen nur das Christenthum der Wunder, der Legende, der rohen Aeußerlichkeit, halten dagegen fest an dem ursprünglichen Christenthum, dem ‚Christenthum Christi'. Die Christenheit unserer Tage kann nur an einen undogmatischen Christus glauben, schrieb selbst Rothe im Jahre 1855 an Bunsen; wer zu Jesu bewundernd hinaufsieht, ist kein Unchrist, heißt es in einem Schreiben desselben an den deutsch-katholischen Prediger Scholl vom Jahr 1864. Freilich bleibt, nachdem man die Ergebnisse der Kritik Baur's und seiner Schule als unumstößliche

Wahrheit angenommen, von Christus selbst, was er war, was er wollte, nur noch wenig Sicheres uns übrig. Gewiß ist nur: der Jesus der Evangelien ist ein Bild der Sage, Product von Tendenzschriften, er ist nicht der Jesus der Geschichte. Nur die allgemeinsten Züge seines Lebens bleiben unbestritten: seine Heimath zu Nazareth, das Handwerkerhaus, die Familie mit zahlreichen Brüdern und Schwestern, sein öffentliches Auftreten in Folge der Wirksamkeit des Täufers, Kapernaum als Mittelpunkt seiner Thätigkeit, die Sammlung von Jüngern, das Aufsehen, das er erregt, die Reise nach Jerusalem, der Tod, den er am Kreuze erlitten hat. Seine Aufgabe war die Ausbreitung des messianischen Reiches, das, von Israel über alle Völker ausgehend, einen Zustand reiner Gottes- und Menschenliebe begründen sollte. In seiner einzigartigen religiösen Begabung, mit der Innigkeit seines Gottesbewußtseins, voll Vertrauen auf den ‚Vater‘, in edler Selbstaufopferung, allgemeiner Menschenliebe und unbefleckter Reinheit hat er seine Anhänger zu einer Gemeinde der Heiligen berufen [1].

Nicht viel mehr weiß der Ober-Hofprediger und Ober-Consistorialrath Dr. K. Schwarz von Jesu zu erzählen, wenn wir das wenige Klare und Bestimmte seiner Aussagen lösen von dem unbestimmten und buntschillernden Phrasenschmuck, den er der Schrift entlehnt und in ächtem Hofpredigerton daran gehängt hat. ‚Gottinnigkeit, das Gefühl des tiefsten und innersten Eins-Seins mit Gott, des Getragen-Werdens von ihm, diese nie gestörte Harmonie, war die Grundstimmung seines Wesens, wie er es in jener schweren Kampfesstunde ausgesprochen: ‚Doch ich bin nicht allein, denn der Vater ist bei mir.‘ Und aus dieser Grundanlage seiner Natur ging jener Geistesfund hervor, welcher, der Entdeckung einer neuen Welt gleich, die Gottes-Kindschaft der Men-

[1] H. Lang a. a. O.

schen verkündete. Das höchste Wesen, das über der Welt thronte, der Gott der Majestät, vor dessen Allmacht die Creatur im Staube lag, ein Vater der Menschen, der Mensch ein Kind Gottes, göttlichen Geschlechts, das ist die Religion, in welcher nach tausendjährigem Suchen und Ahnen die Menschheit ihrer Würde, ihren Frieden, ihre Hoffnung, jeder Einzelne in ihr den unendlichen Werth seiner Persönlichkeit gewonnen hat . . . Hier ist die Religion, befreit von ihren äußeren Hüllen, von Ceremoniendienst und starren Formeln, zurückgenommen in das Heiligthum des Herzens, und ebenso die Sittlichkeit in ihrer reinsten Form, in dem Einen, alles Andere umfassenden Gebot der Liebe und in ihrer tiefsten Innerlichkeit als Gesinnung erkannt und persönlich dargestellt und durchlebt . . . Und namentlich die Leidensgeschichte, welche wahrscheinlich (!) die älteste Aufzeichnung über das Leben Jesu ist, und in seltener Uebereinstimmung von allen Evangelisten bezeugt wird, ist so reich an tief ergreifenden, lebensvollen Zügen, stellt uns ein so mildes und zugleich so heldenmüthiges, geistig verklärendes Bild vor Augen, daß wir daran ein Vorbild haben für alle Zeiten, dem wir nachfolgen auf den dunkelsten Erdenwegen . . . Er ist der Gegenstand des Glaubens der Menschheit, weil er menschlich gerungen, weil er selbst in der heißen Schlacht des Lebens gestanden und seinen Geburtsadel erstritten; er ist ein Gegenstand ihrer Liebe, weil er sie zuerst geliebt und auf dem ungetheilten warmen Herzen getragen' u. s. w.

Ist das Alles? Ja, das ist Alles; und auch dieß Wenige vielfach doppelsinnig, allgemeine philosophische Ideen im Gewande biblischer Anschauungen und Aussprüche[1]; man behauptet, das ursprüngliche Christenthum aus dem Schutt roh-sinnlicher Lehren, Vorstellungen und Institutionen wieder

[1] Man vergleiche hiermit die von H. Lang herausgegebenen „Zeitstimmen'.

herausgehoben und zum Palladium einer Menschheit erhoben zu haben, die nur ein solches Christenthum, alles Uebernatürlichen entkleidet, will, und nur ein solches erträgt. Sonderbare Widersprüche! Achtzehnhundert Jahre haben ein solches gereinigtes Christenthum nicht gekannt, die Edelsten und Besten aller Jahrhunderte haben an Christum, den Gottessohn im Sinne des apostolischen Symbolums, geglaubt, und hatten keine Ahnung, daß dieß doch nur ein verderbtes Christenthum war, mit dem sie lebten, mit dem sie starben! Das Größte und Segenvollste, was die Welt in allen Jahrhunderten auf allen Gebieten gesehen, das ist herausgewachsen aus dem Boden des positiven Christenglaubens und wurzelte in ihm — und nun sollen wir, um die reinen Gestalten Christi und des Christenthums zu schauen, die ‚harten Dogmen umschmelzen, um ihren religiösen Kern desto eher zu gewinnen', diesen achtzehnhundertjährigen Glauben als ‚Mißbildung und Verzerrung' darangeben, um als Entgelt — denn etwas Anderes ist es nicht — ein Gebilde hausbackener Moral, mit schalem Deismus verquickt, zu empfangen, das sich mit den erborgten Lappen offenbar nur bildlich gemeinter Redensarten zu verbrämen sucht. Schon der gute Geschmack, der nach Göthe ein Todfeind von leerem Wortschwall ist, muß sich dagegen verwahren, wenn auch nicht höhere Motive uns bewegten, gegen solches Gebahren Protest einzulegen.

Doch, sehen wir zu, ob es wissenschaftlich vom Standpunkt des Rationalismus[1] und liberalen Protestantismus aus erlaubt ist, von dem Christenthum des apostolischen Bekenntnisses zu der ‚ursprünglichen, ächten und reinen Lehre Jesu' zurückzukehren, und in ihm ein Vorbild zu haben für alle Zeit. Von vornherein ist es ein Widerspruch, Christo seine göttliche Natur und Würde zu rauben, in ihm einen Menschen,

---

[1] Dieser erscheint in mustergültiger Darstellung bei Röhr, Briefe über den Rationalismus. S. 404 ff.

wenn auch noch so hochstehenden, noch so vollkommenen, noch so religiös-genialen, aber doch einen Menschen und nur einen Menschen zu erblicken, und dennoch in ihm ein Vorbild besitzen zu wollen für alle Zeiten. Auch Moses ist als religiöses Genie in der Geschichte aufgetreten, und mächtige Impulse sind von ihm ausgegangen; die erhabenste Errungenschaft dem Heidenthum gegenüber, die monotheistische Gottesanschauung, knüpft sich an seinen Namen; durch seine Gesetzgebung ward das israelitische Volk sittlich und religiös hoch erhoben über alle seine stammverwandten heidnischen Nachbarvölker; und doch, so mächtig und anhaltend sein Wirken war — es kam eine Zeit, da es dem religiösen Bewußtsein der jungen Christengemeinde nicht mehr genügte. Denn ein Höherer war gekommen, und darum mußte er vor diesem in den Hintergrund treten. Wenn aber auch dieser Höhere nichts ist als ein Mensch, dann ist es auch ihm nicht gegeben, den unaufhaltsam fortschreitenden Gang der Weltgeschichte an seine Person zu fesseln; neue Bedürfnisse werden sich geltend machen, die er, der galiläische Jüngling, nicht kannte, und für die er daher uns auch keine Befriedigung geben kann; neue Fragen werden an die Menschheit herantreten, auf welche er keine Antwort hat. Und wenn seine sittliche Vollendung nur eine rein menschliche ist, so steht er nach dieser Beziehung nur zufällig und dem *Grade* nach, nicht *wesentlich* und der *Gattung* nach über den Heiligen des Alten Bundes, und darum ist auch seine Vorbildlichkeit nur eine *relative*, für eine bestimmte Zeit, Bildungsstufe und Entwicklung, keine absolute, für die Menschheit schlechthin gültige. Die Möglichkeit *eines Fortschrittes über das Christenthum hinaus*, ja das *Postulat* eines solchen ist mit der Idee des Fortschrittes und der Entwicklungsfähigkeit der menschlichen Natur von selbst gegeben. Und dann hat man auch kein Recht mehr, jene zu tadeln, welche an die Stelle des ‚Bettelprincips

des Christenthums'[1] und seiner ‚egoistischen Moral'[2] eine höhere autonome Vernunftmoral zu setzen sich berufen fühlen und jede Heteronomie im Ethos als unsittlich verwerfen. Nur das Ewige und Göttliche kann Anspruch machen, unübertreffliches Vorbild zu sein für jegliche Creatur und zu jeder Zeit, da es jedem Punkt in der peripheren menschlichen Entwicklung coexistirt und dieselbe weit überragt.

Doch gehen wir noch näher auf die Sache ein. Die alten Rationalisten erkannten in Jesu einen ‚besondern Liebling und Pflegling der Gottheit', der, durch Veranstalten der göttlichen Vorsehung mit hohen Gaben ausgerüstet, durch außerordentliches Zusammenwirken von Umständen als Scheintodter begraben und zum Leben wieder geweckt, sein Werk nun mit Erfolg ausführen konnte und uns so die erhabenste

---

[1] Lange, Geschichte des Materialismus. 2. Aufl. Schluß.

[2] Nach v. Hartmann (Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins. 1879. S. 24 ff.) ist die christliche Moral nur eine egoistische oder individual-eudämonistische Moral mit transcendenter Richtung, welche Lohn und Strafe in das Jenseits verlegt. Hierauf ruht seine Sittlichkeit. Nur um den himmlischen Lohn nicht zu verlieren, soll man seine guten Thaten verbergen (Luc. 6, 1 ff.), nicht weil es an sich schöner ist . . . der Glaube, die Buße (Matth. 25, 24) sind nur eine ‚Speculation auf himmlischen Lohn'. Was Hartmann hier als Anklage gegen die christliche Moral vorbringt, ward schon vor dreihundert Jahren von dem Concil von Trient (De poenit. can. 5 u. Sess. VI. can. 8) und später den Jansenisten gegenüber (Unigenitus Prop. 60. 61. 62. 67. Alex. VIII. pr. 15. 16. Innoc. XI. pr. 57) zurückgewiesen und der sittliche Charakter der Hoffnung und Furcht von den Theologen festgestellt. Von einem andern Standpunkt aus fordern Andere ein Hinausschreiten der Moral über jene des Christenthums (Krabolfer, Die altchristliche Moral und der moderne Zeitgeist. 1876. Vgl. auch Schuricht, Tagebuch eines Materialisten und die wahnwitzigen Aussprüche von Verehrern und Verehrerinnen Moleschott's und Darwin's bei Huber, Die ethische Frage).

Religionslehre überlieferte. Wie schon früher bemerkt wurde, hielten sie an dem historischen Charakter der evangelischen Erzählung fest und suchten nur die wunderbaren dort berichteten Thatsachen natürlich zu erklären. Die Consequenteren unter ihnen waren auch offen genug, zu erklären, daß die Lehre von der Person Christi gar keinen integrirenden Theil der rationalistischen Dogmatik bilde, da diese zwar ein System von Sätzen darstelle, die Christus gelehrt habe, aber keine Lehren enthalte, deren Gegenstand die Person Jesu von Nazareth sei. Was wir von ihm wissen, das möge als sittliches Vorbild anregend auf uns wirken, aber seine Schicksale gehörten nicht in ein Religionssystem, das allgemeine Wahrheiten verkündet, ebenso wenig, als das Leben und die Schicksale Kant's oder Fichte's in die Darstellung ihrer philosophischen Systeme gehöre. Nicht der Religionslehre, nur der Religionsgeschichte, sagt Röhr [1], gehören Leben, Thaten und Schicksale des Religionsstifters an und sind deßwegen jener als historische Einleitung vorauszuschicken, oder als erläuternder Nachtrag beizugeben.

Hier ist der Punkt, wo der Rationalismus von dem Stadium eines aufgeklärten Christenthums zum Abfall von demselben fortschreitet. Denn im Christenthum ist Christus Grund- und Eckstein, Anfang und Ende, und die christliche Lehre ist nicht bloß eine Lehre Christi, sondern eine Lehre von ihm, ein Bekenntniß seines gottmenschlichen Lebens, Leidens, seiner Auferstehung und Herrlichkeit. ‚Was halten die Menschen vom Menschensohn?‘ [2] — Diese Frage ist der Prüfstein für Alle, die den Namen Christi tragen. ‚Der eigentliche Inhalt des Christenthums,‘ sagte selbst Schelling [3], ist ganz allein die Person Christi . . . Christus ist nicht der Lehrer, nicht der Stifter, er ist der Inhalt des Christen-

---

[1] A. a. O. S. 36, 405 ff. [2] Matth. 16, 16.
[3] WW. 2. Abth. 4. Bd. S. 35.

thums.' An denselben Punkt setzen Strauß und v. Hartmann ein, um den rationalistischen und liberalen Protestantismus in seiner ganzen Blöße, seiner Unwahrheit und seinem Selbstwiderspruch darzustellen. ‚Daß die Frage nach der Wahrheit des Christenthums sich zuletzt zu der nach der Persönlichkeit seines Stifters zugespitzt hat,' sagt Strauß[1], ‚und der Entscheidungskampf der christlichen Theologie auf dem Felde des Lebens Jesu ausgefochten werden mußte, kann zunächst Wunder nehmen, ist aber doch ganz in der Ordnung. Der Werth einer wissenschaftlichen oder künstlerischen Leistung allerdings ist von dem, was wir über das Leben ihres Urhebers wissen, unabhängig. Der Dichter des Hamlet steht uns um keinen Zoll weniger hoch, weil wir von seinem Leben so wenig, die Verdienste des Lordkanzlers, seines Zeitgenossen, um die Reform der Wissenschaften werden uns darum nicht zweifelhaft, daß wir von seinem Charakter manches Ungünstige wissen. Selbst auf dem Gebiete der Religionsgeschichte ist es in Betreff eines Moses und Mohammed zwar von Wichtigkeit, sich zu versichern, daß sie keine Betrüger waren; im Uebrigen müssen die von ihnen gestifteten Religionen ihren Werth durch sich selbst bewähren, ob wir mehr oder weniger von dem Leben ihrer Stifter wissen. Der Grund ist, daß sie eben nur dieß, nur Stifter, nicht zugleich Gegenstände der von ihnen begründeten Religionen sind. Während sie den Vorhang von der neuen Offenbarung wegziehen, bleiben sie selbst bei Seite stehen. Sie werden wohl verehrt, aber nicht angebetet.

Anders bekanntlich im Christenthum. Hier ist der Stifter zugleich der vornehmste Gegenstand der Religion; die auf ihn gegründete Glaubensweise verliert ihren Boden, sobald sich ergibt, daß ihm persönlich diejenigen Eigenschaften nicht zukommen, die ein Wesen haben muß, das Gegenstand der Religion

---

[1] Der alte und der neue Glaube. S. 47.

sein soll. Im Grunde hat sich dieß zwar längst ergeben; denn Gegenstand der Religion, der Anbetung kann nur ein göttliches Wesen sein, und als solches den Stifter des Christenthums zu betrachten, haben Denkende längst aufgehört. Nun sagt man aber, das habe er selbst auch niemals verlangt, seine Vergottung sei erst später in der Kirche aufgekommen, und wenn wir ihn ernstlich als Menschen betrachten, stellen wir uns auf den Standpunkt, den er selber eingenommen habe. Aber gesetzt auch, damit hätte es seine Richtigkeit, so ist doch die ganze Einrichtung unserer Kirchen, der protestantischen wie der katholischen, nun einmal auf jenen andern Standpunkt berechnet: Der christliche Cultus, dieses Gewand, für einen Gottmenschen zugeschnitten, wird schlotterig und verliert alle Haltung, sobald es einem bloßen Menschen umgelegt wird.'

Noch deutlicher spricht sich von Hartmann[1] aus: ‚Fragen wir nun einmal, welches Recht denn eigentlich die liberalen Protestanten haben, sich Christen zu nennen, abgesehen davon, daß ihre Eltern sie haben taufen und confirmiren lassen. Zu allen Zeiten ist ein Merkmal den Bekennern der christlichen Religion gemeinsam gewesen: der Glaube an Christus. An den Gott Christi glauben die Juden und Mohammedaner gleichfalls, und an Christus als einen weisen, tugendhaften und sich einer vorzugsweisen Liebe bei Gott erfreuenden Propheten glauben auch die Mohammedaner. Wäre es genügend, an Christus als einen verständigen, religiösen Volksredner zu glauben, so wären die Mohammedaner ebenso sehr, ja noch mehr berechtigt, den Christennamen in Anspruch zu nehmen, als wir. Der Glaube an Christus muß also in einem reicheren und strengeren Sinne genommen werden, wenn er zum Christen machen soll. Nun haben wir aber gesehen, daß die liberalen Protestanten

[1] Die Selbstzersetzung des Christenthums. S. 64 ff.

weder so wie Luther, noch so wie Thomas von Aquin, noch so wie Johannes, noch so wie Paulus, noch so wie Petrus an Christus geglaubt hat, an ihn glauben können, am allerwenigsten aber so, wie Jesus an sich als den Christus (Gesalbten, Messias) geglaubt hat. Wie glauben sie denn sonst an ihn? Sie glauben an ihn *als den Stifter der christlichen Religion.*

Man kann doch nicht zugeben, daß die formelle Eigenschaft des Religionsstifters genüge, um durch den Glauben an dieselbe die Zugehörigkeit zu dieser Religion zu erlangen. Denn erstens glauben auch *alle Nichtchristen*, die von Christus gehört haben, an ihn als Stifter der christlichen Religion, und zweitens wäre es ein hohler, inhaltsleerer Cirkel, wenn der specifische Christenglaube darin bestände, an Christus als an den Stifter des Glaubens zu glauben, daß er der Stifter dieses Glaubens sei. Die nothwendige Folge dieser Entleerung des Glaubens an Christum ist die, denselben für die Zugehörigkeit zur christlichen Religion für unerheblich zu erklären, und das entscheidende Merkmal dieser Zugehörigkeit wo anders als in dem Glauben an Christum zu suchen, d. h. wo anders zu suchen, als ihn die zweitausendjährige Geschichte des Christenthums bisher ausnahmslos gesucht hat. Hierin allein schon liegt die Zerreißung des stetigen Zusammenhanges mit dem geschichtlichen Christenthum.‘

Nachdem er des Weitern dargethan, daß es schlechterdings unerfindlich ist, wo in aller Welt das Unterscheidungsmerkmal für die Zugehörigkeit zur christlichen Religion von demjenigen, der als Protestant die Autorität der Tradition unbedingt verworfen hat, noch sollte gesucht werden können, als in dem Glauben entweder an die Person Christi oder (wenigstens) an den Inhalt seiner Lehre, was beides dem liberalen Protestantismus von seinem Standpunkte aus unmöglich ist, so hat dieser augenscheinlich die geschichtliche Continuität mit dem wesentlichen Inhalte des Christenthums abgerissen,

und ist über die Stufe des christlich=religiösen Bewußtseins hinausgeschritten.

Eben darum beschuldigt v. Hartmann die Männer des liberalen Protestantismus, nicht gerade zu Werk zu gehen, wenn dieser so heftig darauf besteht, innerhalb der unirten evangelischen Landeskirche Preußens zu bleiben, wohin er gehört ‚wie der Sperling in's Schwalbennest'; ihre illiberale Intoleranz gegen liberalere Standpunkte erklärt er aus dem Gefühle der Unsicherheit ihrer Stellung und dem Bedürfniß, über die schmale Grenze zu wachen, welche sie in ihren eigenen Augen von der entschiedenen Unchristlichkeit scheidet.

Aber geben wir einmal zu, der moderne Protestantismus und Rationalismus habe noch ein Recht, sich als christliche Confession zu bekennen, wenn gleich für ihn die Person des Erlösers zu einem bloßen Religionsstifter, zur ‚erhabensten Erscheinung auf dieser sublunarischen Welt' herabgesunken ist. Er behauptet, das seit zwei Jahrtausenden entstellte Christenthum auf seine wahre Idee und Wesenheit zurückzuführen, und sein ‚Charakterbild Jesu' aus den Quellen geschöpft zu haben. Aber gerade der liberale Protestantismus und die rationalistische Kritik haben ja reichlich dafür gesorgt, daß die Quellen verschüttet wurden, aus denen die Christenheit geschöpft hatte; und wenn sie auch noch so rein und mächtig strömten, klares Wasser bieten sie dennoch nicht und können sie nicht bieten, da sie Wunderbares berichten. Wunder sind nicht möglich, lautet das peremtorische Gesetz dieser Kritik, und hiermit ist jeder Willkür, jedem subjectiven Ermessen Thür und Thor geöffnet. Das aus dem Schlingkraut der Sage und Tendenzgeschichtschreibung gelöste Bild des Jesus von Nazareth kann sie nur in wenigen schwachen Zügen darstellen und auch für diese hat sie nur ein ‚Vielleicht' oder ‚Wahrscheinlich'. Vielleicht bringt die Kritik der Zukunft bessere Resultate an den Tag, aber bis jetzt ist sie gerade über das Wichtigste und Wesentlichste nicht im Klaren, und

in den Fundamentalfragen, wie jener des Ursprunges der einzelnen Evangelien und Briefe, stehen die Anschauungen der Forscher dieser Schule sich einander antithetisch gegenüber. Dieß muß so sein und kann auch gar nicht anders sein, da mit Läugnung des Wunderbaren in Christi Leben Er selbst geläugnet und damit die Wurzel abgegraben wird, aus der dieses herausgewachsen, die Perspective verschoben ist, unter welcher allein alle Ereignisse zu einem großen, wohlgefügten Ganzen sich harmonisch ordnen. Auch nicht ein Lehrer kann er so uns mehr sein, denn wir wissen ja nicht mehr mit Bestimmtheit anzugeben, was er gelehrt hat. Auch kein Vorbild können wir mehr in ihm erblicken, denn dieß kann nur eine in bestimmten Charakteren streng umrissene, klare, sicher ausgeprägte Persönlichkeit sein. Die rationalistische Kritik hat alle lebensvollen und markirten Züge aus ihrem Christusbilde verwischt und mit Phrasen übertüncht; es genügt, nur einen Augenblick näher zuzusehen, um unter dem Wortschwall den Mangel aller Realität zu fühlen und unter christlich klingenden Redensarten auf Gedankenleere zu stoßen. ‚Tenus sono et strepitu linguae ceterum cor inane veri‘, hat schon Augustinus[1] gesagt.

Oder was ist es Anderes, wenn H. Lang[2], nachdem er seine Schule gepriesen, die endlich das Christenthum neu entdeckt hat, Jenen gegenüber, welche den Abgrund schildern, der zwischen den Festgedanken des christlichen Kirchenjahres und der Weltanschauung des liberalen Protestantismus liegt, siegreich fragt: ‚Warum sollen wir uns jetzt nicht wieder freuen, Christen zu heißen? Wer hindert uns, mit jenen ersten Christen zu sagen: Du bist der Christ Gottes, der Gottessohn, an dem wir hinaufwachsen wollen, um Gottessöhne, Gotteskinder zu werden? Können wir nicht mehr Weihnachten feiern? Etwa weil wir erkannt haben, daß

---

[1] Confess. III. 4. [2] A. a. O.

die evangelischen Weihnachtserzählungen duftige Blüthen des von Christus entzündeten frommen Gemüthes sind, umrankend die Thatsache der Sehnsucht der Welt aus Druck und Angst nach der Erlösung, die ihr in der Religion der Gotteskindschaft zu Theil wird? Können wir nicht mehr Charfreitag feiern, weil wir nicht mehr glauben an den Tod eines Gottes, der seinen eigenen Zorn durch sein eigenes Blut zu sühnen auf die Erde kam? Aber Jesus hat nie so etwas gelehrt, und die persönliche Selbsthingabe an die Zwecke des Gottesreichs, wie sie im Tode Jesu so leuchtend am Eingang der christlichen Weltperiode steht, als das Heil der Welt und als das oberste Gesetz der menschlichen Gesellschaft, verdient wohl eine ewige Erinnerung. Können wir nicht mehr Ostern feiern? Weil wir nicht mehr glauben, daß ein todter Leib noch einmal auf die Erde zurückgekehrt ist? Aber Paulus und die ersten Christen glaubten es auch nicht. (!) Wir stehen mit dem Glauben, zu dem die wissenschaftliche Erforschung des neuen Testamentes uns geführt hat: Jesus, nachdem er Fleisch und Blut, die in das Reich Gottes nie eingehen können, abgelegt hat, aus Todesnacht erhoben in den lichten Himmel des Geistes und aus dieser Welt des Geistes den Seinen erscheinend und auf sie wirkend bis an's Ende der Tage — wir stehen bei diesem Glauben der Wahrheit und der ursprünglichen christlichen Ueberzeugung unendlich näher, als die Kirche mit dem Wunder der leiblichen Auferstehung. Wenn wir auch die sinnliche Hülle, in welcher dieser Glaube bei den ersten Christen vermöge der antiken Weltanschauung noch erscheinen mußte (die sinnliche Unterwelt und der sinnliche Himmel als besondere Localitäten), abgeworfen haben, so sind wir im Wesen mit ihnen Eins, und feiern nun erst recht das Ostern des Geistes.‘

Und ein Anderer[1], welcher das von Holtzmann und

[1] H. Bassermann, Der Glaube an Jesus Christus. 1881. S. 22.

K. Schwarz schon gebrauchte Gleichniß vom ‚Heiligenbild auf Goldgrund‘, das wir nicht mehr verehren können, gedankenarm wieder vorbringt, fügt bei: ‚Die Vorstellung, das Bekenntniß von Christo hat gewechselt und mußte wechseln, während das, was es ausdrücken sollte, dasselbe war und blieb von einer Generation zur andern. Und so dürfte denn auch unserer heutigen weder das Recht streitig gemacht, noch die Pflicht erlassen werden, auch ihrerseits selbst den verstandes- und begriffsmäßigen Ausdruck zu finden und zu bilden für den gleichen Eindruck, den auch sie von Christus hat als dem Erlöser. Ist unser Begriffs- und Vorstellungsmaterial ein anderes geworden, als es in den ersten christlichen Jahrhunderten gewesen — und wer könnte das ernstlich bezweifeln? — denken wir anders über die Natur, über den Menschen und über Gott, als jene gedacht haben, so ist es ganz unabweislich, daß unsere Generation auch von Christus sich eine andere Vorstellung zu machen und von ihm ein anderes Bekenntniß abzulegen hat. Was sie aber ausspricht in diesem Bekenntniß, wird ganz dasselbe sein, was von jeher christliche Bekenntnisse ausgesprochen haben: der Satz, welcher, weil er auf dem persönlichen Eindrucke von Christus ruht, ein Erfahrungssatz ist: Christus ist mein Erlöser.‘

Worin nun diese Erlösung besteht, wird uns so ungefähr geschildert: ‚Man nehme nur in sich auf seine Weltanschauung des unbedingten Gottvertrauens, mit dem Alles treulich überwachenden Vaterauge im Himmel, mit dem verborgenen, aber unaufhaltsam wachsenden Gottesreich auf Erden, das die Menschen aller Völker und Zeiten in den verschiedensten äußeren Formen zusammenschließt zu einer großen Gemeinschaft des Geistes, welche, zusammengehalten nur durch das Band der Liebe, und wirksam nur durch die Waffen des Geistes, allmählich die Welt überwindet, vergeistigt, verklärt, vergöttlicht; werden sich da nicht die Zweifel des Verstandes lichten, werden sich nicht die Dissonanzen in Natur, Geschichte

und Leben auflösen zu einer ebenso einfachen als gewaltigen Harmonie, in der Gott der Grundton ist und alle Stimmen im Himmel und auf Erden je nach dem Maße ihrer Gabe mit ihm zusammenklingen in reinen Tönen? Man nehme nur in sich auf jene Offenbarung vom Vater im Himmel, der seinen Kindern vergibt in unaussprechlicher Liebe, was sie gesündigt, wenn sie nur demüthig und arm am Geiste zu ihm kommen, ihn bitten um seine Gnade und auf dieselbe herzlich und einfältig vertrauen: wird da nicht die Last der Sünde auch vom strengsten Gewissen fallen, wird nicht Friede einziehen statt der Qual, und Versöhnung statt der Verzweiflung? Man nehme nur in sich auf jenen Geist der Gotteinigkeit, jene reine starke Macht des Guten und Göttlichen, wie sie in ihm selbst waren, die von seinem persönlichen Eindruck immer wieder ausstrahlen und sich fortpflanzen in diejenigen, welche mit liebendem Gemüth und vertrauender Hingebung solchem Eindruck sich erschließen: wird da nicht die schwache Kraft sich heben, der gesunkene Muth sich aufrichten, wird da nicht die Sünde fliehen und ihre Herrschaft von Tag zu Tag in wachsenden Niederlagen zurückweichen?' u. s. f.

Worte mit Luft gefüllt! würde Shakespeare ausrufen bei solchem Phrasenwust. Und wer nicht, entweder um die Orthodoxen zu ärgern, oder um seine unabhängige, von dogmatischen Vorurtheilen völlig freie Gesinnung zur Schau zu stellen, oder um der in den Regierungskreisen gerade herrschenden Strömung sich gefällig zu erzeigen, solche Predigten besucht, für den haben sie bekanntlich so wenig Anziehungskraft, daß in derselben Progression die Kirchen sich leeren, je aufgeklärter ihre Prediger werden.

‚Falls die Wunder,' gesteht daher selbst Holtzmann[1], ‚aus dem für die Geschichte verwendbaren Erzählungsstoffe gestri-

[1] Die synoptischen Evangelien. 1863. S. 508.

chen werden dürfen, werden auch gleichzeitig die meisten Farben ausgewischt, mittelst deren jenes so individuelle und lebenskräftige Bild der Persönlichkeit und des prophetischen Wirkens Christi gezeichnet werden konnte. Die Wundererzählungen bilden nämlich so sehr die Substanz des synoptischen Berichts, daß, sobald man sie herausbricht, die ganze Mosaikarbeit jeden erkenntlichen Plan, alle verständliche Zeichnung verliert ... Der Historiker, der es für erlaubt hält, die Wundererzählungen in Bausch und Bogen zu verwerfen, während er die unverwischbar gezeichneten Züge des Angesichts Jesu als historische Realität anerkennt, ist im Falle, reife Früchte gepflückt und genossen zu haben von Sträuchern und Bäumen, deren Existenz er läugnet. Es wird daher ein solches Resultat an Ueberzeugungskraft stets zurückbleiben hinter der consequenteren Negation derjenigen, die sowohl Gärten als Aepfel der Hesperiden als im Fabellande befindlich erkannt haben. Ohne Anerkennung täglich vorkommender wunderbarer Heilungen gibt es schlechterdings keine evangelische Geschichte; wer sie entfernt, trägt von der Tafel, zu der er einlädt, gleich von vornherein das tägliche Brod ab, und wird gar leicht nichts mehr übrig lassen, was irgendwie genügen könnte.'

Das ist nun einmal eine verständige und verständliche Rede. Wir erkennen Christum nicht, wenn wir in ihm nicht den Christum der Wunder erkennen. Aber sind es denn auch wirklich Wunder? Darauf gibt man uns keine Antwort. Diese Vorgänge sind für uns ‚geschichtlich unmeßbar', sagt derselbe Kritiker mit Ritschl[1]; es sind ‚seltsame Phänomene', ‚trostbringende Hülfeleistungen', und wir werden auf die Kritik der Zukunft hingewiesen, die zwar jenes ‚mit den Prädicaten der Sündlosigkeit, Gottgleichheit, innern und äußern

[1] Jahrbücher für deutsche Theologie. 1861. S. 442.

Harmonie u. s. w. zu beschreibende Heiligenbild auf Goldgrund, wie es zu den Requisiten einer mehr der Wärme als des Lichtes bedürftigen Erbaulichkeit gehört hat, zerstört', dagegen ein an wahrhafter Geistesgröße jenem Heiligenbild überlegenes Christusbild gewinnen wird. Wie, wenn das, was das Wesentliche und Tiefste im Leben Christi ist, in dem Sinne, wie es erzählt wird, verworfen und in jedem andern Sinne unerklärbar bleibt — wie sollte dann noch für uns ein concretes Charakterbild Jesu sich enthüllen, für das wir leben und sterben können? Schenkel[1] selbst hatte in seiner gläubigen Periode erklärt: ,Wir bekennen es ganz offen, wenn Christus nicht Gottes Sohn gewesen ist, wenn er nur ein Mensch, ein auch noch so weiser und edler Mann gewesen ist, so haben wir nicht nur keine Veranlassung, ihn als unseren Heiland zu verehren, und unsere Kniee vor seinem Kreuze zu beugen, sondern sein sittlicher Charakter tritt vielmehr für diesen Fall in ein so zweideutiges Licht, daß wir uns eher von ihm abgestoßen, als zu ihm hingezogen fühlen müßten.'

Einen anderen Ausweg hat darum der Leydener Professor der Theologie, Dr. L. W. E. Rauwenhoff[2], versucht. ,In wiefern,' fragt er, ,ist Uebereinstimmung mit Jesu nothwendig?' Natürlich nicht in dem, antwortete er, was das apostolische Symbol, was das Mittelalter oder die Reformation über seine Person und sein Werk aussagen. ,Man muß bei ihm diejenigen Principien des religiösen Lebens finden, welche noch die unserigen sein können.' So ist weder seine Person Gegenstand, noch seine Lehre Norm unseres Glaubens; ,wir, die wir uns noch Christen nennen, wir erklären, daß wir dieß aus innerem freien Antriebe thun: nicht darum, weil unsere Weltanschauung dieselbe ist, wie die von Jesu;

[1] Vorträge über das Wesen des christlichen Glaubens. Hiemit im Widerspruch dessen: Grundlehren des Christenthums, 1877, bes. S. 324 ff.

[2] D. F. Strauß. 1873. S. 35.

auch nicht, weil Jesus in unseren Augen noch der Gegenstand religiöser Verehrung sein kann; auch nicht, weil wir in seiner Lehre einen unfehlbaren Leitfaden für unsere persönlichen oder gesellschaftlichen Pflichten finden, — sondern weil wir in seiner Religion die Principien des freien, des geistigen, des liebevollen religiösen Lebens erkennen, die nach unserer Ueberzeugung die Kennzeichen der wahren Religion sind. Auf Grund der Uebereinstimmung in den Principien nennen wir uns seine Anhänger.‘ Und um seine Ansicht recht zu verdeutlichen, erklärt er, daß, wie wir noch Germanen sind, trotzdem daß wir nicht mehr denken und leben wie zu des Tacitus Zeit, wir so noch Christen sind, weil, wie wir die bezeichnenden Züge des germanischen Charakters bewahrt, so das christliche Princip in unsere Entwicklung mit aufgenommen haben. Als wäre das Christenthum ein Naturproduct, wie Volks- und Stammeseigenthümlichkeit! Und wie er entblödet sich nicht ein Anderer zu erklären, das Recht, den Namen eines Christen zu tragen, hätten wir dadurch gewonnen, daß wir auf dem Boden des Christenthums zu einer Denkart herangewachsen sind, welche sich stark genug fühlt, über alle positiven Religionen hinauszublicken. ‚Das Christenthum ist mit dem allgemeinen Strom der Cultur so zusammengeflossen, daß kein Scheidekünstler die Mischung aufzulösen vermag. Wie viel davon auf Rechnung von Jesus und seiner ersten Bekenner kommt, ist heute eine müßige Frage. Genug, daß Niemand mehr im Stande ist, zu bestimmen: so weit reichen die Wirkungen des christlichen Glaubens und hier beginnt die Herrschaft eines andern Princips.‘ [1]

Im Grunde brauchen wir eigentlich von der Person Jesu nicht viel zu wissen, meint L'Ange Huet [2]. ‚Die moderne Theologie fühlt, daß das Recht einer Religion nicht ab-

[1] W. Lang, Dr. Strauß, eine Charakteristik. 1873.

[2] De Gids, April 1873. S. 81 ff.

hängig gemacht werden kann vom größeren oder geringeren Umfang des Wissens über Jemand, der Jahrhunderte früher gelebt hat... Das Gebiet der historischen Untersuchung ist ein anderes, als das der religiösen Erbauung. Dieß ist der Grund, warum die moderne Theologie ziemlich gleichgiltig bleiben konnte bei dem Nachweis, daß wir historisch wenig von Jesu wissen. Und sie konnte das um so gemächlicher, weil das Fehlen eines menschlich faßbaren Bildes von Jesu so alt wie das Christenthum selbst ist . . . Das praktische Christenthum, welches zu allen Zeiten neben dem dogmatischen bestanden hat, welches die subjective Seite des Glaubens, die Nachfolge Jesu, die Aehnlichkeit mit ihm anstrebt, hat, wo es streitige Berichte über ihn galt, sich in früheren Tagen so gut wie jetzt mit einem à peu près behelfen müssen.' Er sucht hierauf nachzuweisen, daß die Erbauung von einer Erzählung ganz unabhängig von deren Geschichtlichkeit sein könne, wofür die Dichtungen von Joseph und Hamlet aufgeführt werden! „In dieser freien Empfänglichkeit für die uralten Kunstwerke, in welchen die Menschheit ihre Religion niedergelegt hat, hat der Moderne seine Entschädigung für die stets mehr oder weniger exclusive Kirche.' —

Es ist bewiesen, Christen sind diese Alle nicht mehr, deren Stimmen wir soeben vernommen haben; sie sind dieß nicht weder im Sinne der katholischen Kirche und des gläubigen Protestantismus, noch im Sinne des ältern Rationalismus, und noch weniger können sie durch ihre Behauptung, daß achtzehnhundert Jahre hindurch ein entstelltes Christenthum die Welt getäuscht und sie das ächte, ursprüngliche Christenthum an's Licht gebracht, auf diesen Namen Anspruch machen. Mit demselben, ja mit noch viel mehr Recht dürften diese sich Bekenner der Mosaischen Religion nennen. Ist es doch gerade der Dekalog, der unserer gesammten europäischen Bildung und Gesittung zu Grunde

liegt und immer sie bedingen wird, da er aus einer reinen Gottesanschauung und edler Humanität herausgewachsen ist, durch den der Mosaismus in unsere Zeit hereinragt, ihren sittlichen Gehalt bestimmt und bei allem Wechsel der Zeiten und Völker und aller Meinungen, bei aller Verschiedenheit der Bildungsstufen grundlegend bleiben wird. Ja, gerade diese zwei Grundlehren der Gottes- und Nächstenliebe, um welche sich als ihren Mittelpunkt die übrigen Gebote des Dekalogs ordnen, hat Jesus ausdrücklich wieder eingeschärft [1]. Sie bilden das Caput mortuum der modernen Theologie — was unterscheidet diese demnach von dem Judenthume, nachdem sie Alles, wodurch Christus hoch über den Gesetzeslehrern und erhaben über alle Menschen vor und nach ihm steht, ihm geraubt hat? Und wenn diese Modernen, welche jeden Unterschied zwischen Christenthum und liberalem Judenthum bis auf eine fast unkenntliche Linie verwischt haben, auf einzelne ‚Sentenzen und Gnomen‘ Jesu hinweisen — hat dieses als Entgelt nicht dafür seinen Rabbi Hillel, Akiba, Ben Soma, die es mit Stolz nennt, von denen namentlich der erste, eine volle geschichtliche Persönlichkeit, als Reformator des Judenthums bis auf den heutigen Tag gepriesen wird und in seinen weisen Sprüchen fortlebt? In der That, nehmen wir die Stammeseigenthümlichkeit und durch Vererbung überkommenen Charakterzüge hinweg, was haben die Männer des liberalen Protestantismus mit ihrem ‚Christenthum Christi‘ voraus vor dem liberalen Judenthum, das sich auch keineswegs weigert, sich selbst als ‚die Frucht einer stetigen historischen Entwicklung‘ zu bezeichnen, und ebenso, wie jener behauptet, ‚vom Buchstaben zum Geiste‘, aus den Schranken der Gesetzlichkeit immer mehr zur Religion der Freiheit und Humanität, der Weltreligion, sich fortzubilden.

---

[1] Luc. 10, 25—28. Marc. 12, 30—32. Vgl. Deuteron. 6, 4—5. Levit. 19, 18.

Und selbst das Organ des Protestantenvereins, die protestantische Kirchenzeitung, erklärte gegenüber einem Erlaß des Ober-Kirchenraths zu Berlin, Uebertritte evangelischer Christen zum Judenthume betr.[1]: ‚Es gibt in heutiger Zeit manches jüdische Haus, das nicht nur hoher künstlerischer und wissenschaftlicher Bildung sich erfreut, nicht nur in edler Form das Leben gestaltet, nicht nur von hohem sittlichem Ernst, sondern das auch vom Geist des Evangeliums durchdrungen ist, indem der Glaube an die versöhnende Gnade Gottes Friede, Demuth, Liebe in den Gemüthern erzeugt.‘

Wie diese Juden im Geiste Christen, so sind diese Christen eigentlich Juden. Denn den Mohammedanern können wir sie nicht zuzählen, da diese außer den Wundern, Prophetien und der sittlichen Vorbildlichkeit Jesu seine übernatürliche Geburt bekennen[2]. Aber mit den Juden haben die verschiedenen Richtungen der Aufklärungstheologie, jene von der äußersten Hegel'schen Linken mit ihrer Lehre von der Immanenz ausgenommen, den Glauben an das Dasein des Einen Gottes gemein, was nach dem Talmud hinreicht, um als Jude angesehen zu werden[3], und ihnen nach Zersetzung der christlichen Dogmen allein noch übrig bleibt. Weigert sich doch auch der Jude nicht, in der Entstehung des Christenthums ein ‚großartiges Weltereigniß zu erblicken, welches in seiner ganzen Bedeutung gewürdigt zu werden verdient‘[4]. Und mußte ein hervorragender Vertreter der modern-christlichen Theologie, der von einer Auffrischung der jüdischen Begriffswelt durch den modern-christlichen Geist Allerlei geredet und dabei erklärt hatte, über die Person und Bedeutung des historischen Christus könne der Protestantenverein keine gemein-

---

[1] Vgl. ‚Beweis des Glaubens‘. VII. S. 325.

[2] Sayous, Jésus-Christ d'après Mahomet. 1881.

[3] Philippsohn, Weltbewegende Fragen. 1869. II. S. 199.

[4] A. Geiger, Das Judenthum und seine Geschichte. 1865. S. 147.

same Aufstellung kundgeben [1], von einem Rabbiner sich belehren lassen: ‚Ganz offen gesagt, das Moderne ist nicht christlich und das Christliche ist nicht modern. Das Christenthum hat vor achtzehn Jahrhunderten abgeschlossen, jede weitere Bewegung (wesenhafte Veränderung) von sich ferne gehalten, sie zu allen Zeiten bekämpft und bekämpft sie noch, nicht bloß in dem überwiegenden Theile desselben, dem Katholicismus, sondern auch in dem kleineren Theile der Christenheit, welcher der geschichtlichen Entwicklung einigen Raum gegönnt hat, dem Protestantismus, wo die in theologischen Kreisen wieder weitaus herrschende Rechtgläubigkeit das Moderne als ihren ärgsten Feind bekämpft. Die moderne Bildung hat religiös sich an den jüdischen Monotheismus, wissenschaftlich und künstlerisch sich an das Griechenthum angelehnt, das specifisch Christliche entweder ignorirt oder geradezu abgewiesen . . . Die moderne Geistesentwicklung ist eine auf das Christenthum ausgeübte Wirkung, es ist nicht deren Ursache. Dieser allgemeinen Culturentwicklung hat sich aber auch die Judenheit nicht verschlossen, sie hat sich vielmehr ihr willig hingegeben, hat sich nach Kräften an ihr betheiligt . . . Weil seit dreihundert Jahren die Völker, deren officiell herrschende Religion das Christenthum ist, an der Spitze der Bildung stehen, wie in früheren Jahrhunderten die Völker, welche sich zum Islam bekannten, so hält sich das Christenthum für berechtigt, alle moderne Cultur als sein Werk zu proclamiren . . . pocht auf das, was ihm abgerungen ist, trotz seinem Widerspruch vollzogen wird, als auf sein Werk.‘ [2]

Es ist bitter, solches sich müssen sagen lassen, aber es gebührt denen, die nach achtzehnhundert Jahren an die Stelle

---

[1] Der zweite deutsche Protestantentag, 27. Sept., 1. These des Prof. Dr. Holtzmann.

[2] A. Geiger a. a. O. II. S. 190.

der christlichen Religion die Religion Christi zu setzen gedenken und die ganze Entwicklung des Christenthums als eine ungesunde und abnorme bezeichnen. Und die ebengenannten Stimmen, welche ihre volle Gleichgiltigkeit aussprechen bezüglich des geschichtlichen Bildes Jesu, mögen dem Rabbiner die Hand reichen, wenn er sagt: ‚Das gehört mit zu den wesentlichen Unterscheidungen zwischen Judenthum und Christenthum, daß jenes nicht auf eine Persönlichkeit begründet ist, sondern seinen Grund in sich trägt ... Wir gründen unsere Wahrheit nicht auf Personen und grenzen sie nicht auf bestimmte Zeiten ab.'

Auch das Judenthum, wird uns versichert, bildet einen Factor in der Weltgeschichte, und geht in den geistigen Entwicklungsgang der Menschheit ein. Denn das Judenthum ist ‚die geschichtliche Entwicklung des Mosaismus, und das Judenthum des neunzehnten Jahrhunderts das im und zum menschengeschlechtlichen Culturleben sich entwickelnde Judenthum' [1], wofür es in der Messiasidee den treibenden Impuls hat. Wahrhaftig, hätte das Christenthum keine andere Einwirkung geübt, als daß es ‚mit dem allgemeinen Strome der Cultur zusammenfloß', dann hätte der Jude Recht. Aber gerade das, woran auch die Gegenwart sich noch nährt, die sittlichen Ideen, die in das Fleisch und Blut des Abendlandes übergegangen sind, die mächtige Geistesströmung, die Alles umgeschaffen, was die Vorzeit an Bildungsschätzen geboten, Alles, Staat und Gesellschaft, Sitte und Recht, das Gewissen des Einzelnen und die öffentliche Moral, Wissenschaft und Kunst, bis auf unsere deutsche Sprache, durchdrungen und erneut hat, das war nicht der abgeblaßte, von der Kritik zerbröckelte Torso eines bis zur Unkenntlichkeit entstellten ‚Charakterbildes Jesu', das war das schöpferische Princip, das uns erschienen ist in unserm Gott und Heiland Jesus Christus.

---

[1] Philippsohn a. a. O. II. S. 196.

Noch mehr; das ächte, reine, ursprüngliche Christenthum, sagen sie uns, haben sie endlich gefunden. Gefunden? aber die Kritik hat es ja immer noch als ein Problem vor sich liegen. Doch, es sei so. Wer kann aber noch an Gott, an dessen Vorsehung und Leitung der Menschheit glauben und zugleich diesen Satz aussprechen? Gerade der Rationalismus, der in Jesu von Nazareth den Liebling und Pflegling der Gottheit erkannte, und in dessen Lebensschicksalen die besondere Führung Gottes nachzuweisen sich angeschickt hatte, widerspricht sich selbst. Die wahrheitsdürstende Menschheit hätte demnach die Vorsehung durch das Labyrinth zweitausendjähriger Irrthümer geführt — und welcher Irrthümer, wenn es einmal Irrthümer sind! Und sagen wir es doch offen: was der Mensch, sei es im Rationalismus vulgaris, sei es nach Kant's ‚moralischer Schriftauslegung', sei es im Gewande sentimentaler Phrase oder auf dem Kothurn tiefsinniger Speculation, schließlich als Rest religiöser Belehrung und sittlicher Vorbildlichkeit aus den Urkunden der Offenbarung schöpft, das hat er denn doch nicht so fast diesen selbst, als der Bildung der Zeit, der Populärphilosophie oder dem Kriticismus oder den pantheistischen Systemen der Neuzeit entlehnt. Ja, statt daß eine solche Offenbarung, wenn auch im weiteren Sinne genommen, wie einst Fichte[1] forderte, die Menschheit aus ihrem tiefen Verfall erhoben und zur sittlich-religiösen Erneuerung den Anstoß gegeben hätte, war dieselbe, da sie die reine Vernunftreligion und das Moralgesetz durch die dicken Schalen sinnlicher Vorstellungen verdeckte und verunstaltete, viel eher geeignet, das Geschlecht erst recht auf einem niedrigen Standpunkte festzuhalten, und so der Verbreitung ächter Aufklärung die mächtigsten Hindernisse zu bereiten.

Da begreift es sich denn, daß Neuere es versucht haben, den schwachen Rest religiös-sittlicher Belehrung, der ihnen

[1] Kritik aller Offenbarung. S. 104 ff., 134.

nach Abstreifen alles Mythischen und Schwärmerischen in den Evangelien noch geblieben ist, auf eine einfachere und weniger mühevolle Weise zu gewinnen. Es sind die großen Weisen, die vor Christus bereits lebten, und ähnliche, ja, wie Manchen dünkt, noch reinere Grundsätze, wenigstens ohne Beimischung egoistischer Triebe, ausgesprochen haben. Da begegnet uns vor Allem Socrates, den der Rationalismus des vorigen Jahrhunderts so gerne Christo an die Seite setzte. Da ist Rabbi Hillel, der bereits ein Menschenalter vor Christus die Nächstenliebe als die Summe des ganzen Gesetzes bezeichnet hat; da ist der Einsiedler von Capilavastu, Sacya, der schon fünfhundert Jahre vorher die allgemeine Wesenliebe gelehrt; da ist endlich Epiktet, der Philosoph im Sklavengewande, der ein Menschenalter nach Christus alle Menschen Brüder genannt hat. Da ist der eklektische Platoniker Celsus, der in seinem ‚wahren Wort, ἀληθὴς λόγος‘, vor bereits sechzehnhundert Jahren die Quintessenz des modernen Protestantismus gelehrt hat. ‚Die Erzählung des alten Testamentes über Erschaffung der Welt, Sündenfall, Sündfluth u. s. f. sind Sagen ohne geschichtlichen Werth; an Wunder zu glauben, ist lächerlich; Jesus war Sohn Gottes in moralischem Sinne, wie es alle Menschen sind... Die Versöhnung durch Christus ist ein Wahn; das Streben nach Vollkommenheit ist die einzig vernünftige Religion; das Christenthum paßt nur für dumme, einfältige Menschen; die Christen verachten den ewigen Gott und beten einen Menschen an‘ [1].

Selbst Lactantius [2] konnte nicht umhin, einzugestehen, daß viele erhabene Wahrheiten bei den Philosophen sich finden, die, könnte man sie in ein System vereinigen, der christlichen Lehre nicht fern stehen würden. Dennoch aber betont er die Nothwendigkeit des Glaubens an Christus; denn die

---

[1] Origen. c. Cels. pass.

[2] Instit. div. VII. 7.

Welt will nicht bloß Belehrung, nicht bloß ein, wenn auch noch so erhabenes, aber doch immer menschliches Vorbild, sie verlangt nach Erlösung, nach Befreiung von Sünde und Tod; nicht bloß nach Jesus von Nazareth, sondern nach Christus dem Heiland. Dieß führt uns zu einer weiteren Untersuchung über das Wesen des modernen Protestantismus und sein Verhältniß zu dem Glauben der Reformatoren, zur Prüfung seines Materialprincips.

VII. Das Materialprincip im Protestantismus.

Die Rechtfertigungslehre der Reformatoren. — Ihre Consequenzen. — Die Vermittlungstheologie.

Das Materialprincip der Reformatoren schließt zwei Momente in sich: das objective und das subjective. Jenes bildet die Gerechtigkeit Christi, das subjective der Glaube, um dessenwillen jene uns zugerechnet wird. Erst 1520 war Luther zum Verständniß ‚dieses Hauptartikels' gekommen. ‚Darum ist dieß eine hohe Predigt und himmlische Weisheit, daß wir glauben, unsere Gerechtigkeit, Heil und Trost stehen außer uns, daß wir vor Gott seien gerecht, angenehm, heilig und weise und doch in uns eitel Sünde, Ungerechtigkeit und Thorheit.'[1] So wird Christus, im Glauben ergriffen, unsere Gerechtigkeit; der Glaube ergreift Christum und hält ihn eingeschlossen ‚wie der Ring den Edelstein'[2]; wer so gefunden wird, daß er durch den Glauben Christum im Herzen trägt, den hält Gott für gerecht. Dieser rechtfertigende Glaube ist nicht die Annahme der kirchlichen Lehre überhaupt (fides historica), sondern die unfehlbare Gewißheit, daß

[1] WW. XIV. 181.

[2] Inclusam annulus gemmam tenet. Ad Galat. Comment. I. 195.

Gott meine Sünden nicht anrechnet (fides fiducialis)[1]. ‚Von diesem Artikel kann man nichts weichen oder nachgeben, es falle Himmel und Erde. Auf diesem Artikel steht Alles, was wider den Papst, Teufel und Welt lehren und leben. Darum müssen wir deß ganz gewiß sein und nicht zweifeln, sonst ist Alles verloren, und behält Papst und Teufel und Alles wider uns den Sieg und das Recht.‘[2] Diese Gerechtigkeit Christi ist die Wesensgerechtigkeit seiner göttlichen Natur, Jehovah ist unsere Gerechtigkeit[3]; ‚wenn er durch den Glauben in uns wohnt, so bringt er seine Gerechtigkeit, die seiner göttlichen Natur ist, mit sich in uns, die wird uns dann auch zugerechnet, als wäre sie unser eigen . . . Und obschon noch Sünde in unserm Fleische wohnt und uns anklebt, so ist's doch eben als ein unreines Tröpflein gegen einem reinen Meere, und Gott will's um der Gerechtigkeit Christi willen, die in uns ist, nicht sehen.‘[4] So werden alle Gründe und Ursachen der Rechtfertigung aus dem Menschen hinaus in Christum verlegt; denn auch der Glaube ist nur das Organ, gewissermaßen der aufgesperrte Mund[5], mit welchem wir die Gerechtigkeit Christi aufnehmen, aber selbst wieder ohne jedes Verdienst, da wir ja ohne jede Freiheit sind[6]; dieß gilt noch mehr von den Werken, was eine Beschimpfung Christi wäre; denn wenn wir selbst irgendwie etwas zu unserem Heile beitragen könnten, wozu wäre dann Christus auf Erden erschienen?[7]

Schon gleich bei Beginn der Reformation mußte die offenkundige Einseitigkeit dieser Theorie, welche ihre letzte Wurzel in der Lehre vom Servum arbitrium hat, den Widerspruch herausfordern. Nicht bloß die Katholiken[8] machten geltend,

---

[1] Apol. III. 183; IV. 60. [2] Art. Smalc. P. II. p. 306

[3] Jerem. 23, 6. [4] Bei Luthardt a. a. O. S. 203.

[5] Calvin. Instit. III. 11.

[6] Voluntatem in conversione pure passive se habere. F. C. Epit. p. 582.

[7] Apolog. III. 29. [8] Bellarmin. De justific. II. 7.

daß ja auf diese Weise Gott ein falsches Urtheil fälle, indem er den gerecht nenne, der es nicht ist; dieß aber, sowie ihr Hinweis auf Gottes Liebe (amor Dei actuosus und efficax), welche die Dinge gut macht, um sie zu lieben, und darum auch wirklich liebt, wurde als eine ungerechtfertigte Anmaßung der Vernunft in Glaubenssachen bezeichnet [1]. Wie die Katholiken damals und jetzt, faßt nun auch der noch gläubige Protestantismus diese Lehre auf. Hören wir P. Lange (Positive Dogmatik, § 95): ‚Der Sünder wird gerecht gesprochen. Aber es ist ein schöpferisches Sprechen, er macht ihn gerecht, indem er ihn gerecht spricht. Ein Gerechtsprechen ohne Gerechtmachen wäre gegen die Wahrheit.‘ Ebenso Olshausen (zu Röm. 3, 21). Osiander schon erklärte daher, daß die Gerechtigkeit Gottes uns durch Christus mitgetheilt wird [2]; ebenso lehrten Schwenckfeld und die späteren Mystiker, wie Seb. Franck und Valentin Weigel, die Mennoniten und Quäker [3]. Der Rationalismus, welcher schon in den Lehren der Socinianer und Arminianer seine Vorläufer hatte [4], deutete die alte Rechtfertigungslehre in dem Sinne um, daß Gott nicht auf das Einzelne unserer Handlungen, sondern auf das Ganze, die Gesinnung sehe, auf die ‚Ueberzeugungstreue‘, was der Apostel unter der ‚πίστις‘ verstanden habe [5]. Je mehr daher der Einzelne nach Christi Lehre und Beispiel sich zu bilden bestrebt ist, desto mehr wird er vor Gott gerecht. Die Rechtfertigungslehre der Reformatoren dagegen, welche wegen des Strafleidens Christi dem Sünder Straflosigkeit verspricht, selbst für den Fall, daß die Sünde noch fortan in ihm eine herrschende Macht

---

[1] Chemnit. Exam. Concil. Trident. p. 209.

[2] Wilken, Osianders Leben, Lehre und Schriften. 1844. Planck, Geschichte des protest. Lehrbegriffs. IV. S. 270 ff.

[3] Möhler, Symbolik. § 60.

[4] Vgl. Strauß, Glaubenslehre. II. S. 490 ff.

[5] Wegscheider, Instit. § 155.

bliebe, bezeichnete er als sittlich gefährlich, da sie der Leichtfertigkeit den weitesten Spielraum öffne [1].

Der Hiatus zwischen dem objectiven Heilsgrunde und der subjectiven Aneignung desselben, wodurch dieser ein sittliches Lebensprincip für die Gläubigen wird, liegt am Tage. Die protestantische Rechtfertigungslehre vermag nicht die Frage zu beantworten, wie Gott den Sünder auf Grund der rein objectiven Imputation eines fremden Verdienstes als einen Gerechten behandele, wie der Act der Gerechtsprechung (justificatio mere forensis) um Christi willen zugleich der Grund einer sittlichen Erneuerung des Sünders sei. Darum mußten die Pietisten und Methodisten dahin kommen, daß sie nicht die Glaubensgewißheit, sondern die Erfahrung als das Kennzeichen ihrer Gerechtigkeit vor Gott aufstellten, wozu die Verknöcherung der Orthodoxie, welche die äußere Lehrcorrectheit betonte und jeden Hinweis auf die innere Heiligung als eine Schmälerung der Verdienste Christi bezeichnete, den äußeren Anstoß gab. Die Erfahrung, sei es im Schmerzgefühl über die Sünde, sei es in der Wonne, welche der Gerechtfertigte empfindet im Umgange mit Jesu und in seiner Anhänglichkeit an den ‚Wundenmann' (Zinzendorf), gibt ihm die unmittelbare Versicherung von seinem Gnadenstande; allerdings nur ein subjectives und daher sehr trügerisches Unterpfand des persönlichen Heilsbesitzes [2].

Hier ist es nun, wo die Vermittlungstheologie einen Anknüpfungspunkt fand, um sowohl die Rechtfertigungslehre der Reformatoren, wenn auch mit bedeutender Umgestaltung, zu retten und zu vertiefen, als auch ganz besonders im apologetischen Interesse, um den durch den Rationalismus und die destructive Kritik tief erschütterten Bau des Christenthums auf einer neuen stärkeren Grundlage scheinbar wieder aufzurichten.

[1] Schenkel a. a. O. S. 386.

[2] Vgl. R. A. Lipsius a. a. O. S. 680 ff.

VIII. Schleiermacher und seine Schule.

Schleiermacher; sein System; seine Christologie. — Kritik. — Die Erfahrung als Grund der Glaubensgewißheit. — Kritik.

Es war Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher († 1834), der dieser Aufgabe sich unterzog. Wenn Einer, so war er geeignet, sie zu lösen; ein Mann von seltener Begabung, eminenter Dialectiker, voll Scharfsinn, Witz und Skepticismus, und wieder des leicht erregbaren Gefühles, genährt von dem Besten, was die classische Literatur uns bietet, Uebersetzer Plato's, der es verstand, in geschmackvoller Darstellung in seinen Reden die Religion bei den ‚Gebildeten unter ihren Verächtern' wieder zu Ehren zu bringen, schien er berufen, eine neue Epoche der Theologie zu inauguriren, dem auch daher von Vielen der Name eines Vaters der modernen Theologie, eines zweiten Luther und Reformators des neunzehnten Jahrhunderts bereitwillig zuerkannt wurde. Gerade diese Versatilität seines Wesens, mit welcher er seine berühmten Monologe voll hoher Sittlichkeit, aber auch Briefe über Schlegel's Lucinde schrieb, den ‚heiligen Spinoza' gegen seine Ankläger in Schutz nahm, den Protestantismus erneuerte und zugleich den Katholicismus als dessen nothwendigen Gegensatz erkannte, und schließlich ‚die Philosophie an die Theologie, die Theologie an die Philosophie verrieth', trug nicht wenig dazu bei, daß er nicht bloß Haupt einer Schule wurde, sondern den verschiedensten Richtungen in der Theologie Impuls, Halt und Ideen gab. Die Orthodoxie, freilich in sehr abgeschwächter Form, hat sich an ihn angelehnt, wie bei Twesten, Nitzsch, Sack, Jul. Müller; die weiter nach links stehenden Neander, Ullmann, Umbreit, Lücke, Olshausen, Hundeshagen blicken zu ihm als ihrem Meister hin; die rationalistische Kritik nahm seinen Geist in sich auf in de Wette, Hase, Bleek, Baumgarten-Crusius, Thilo, Schwarz,

Gieseler, Credner, A. Schweizer, und selbst der Pietismus empfing von ihm eine starke Anregung. Ueber die Kreise der Vermittlungstheologie hinaus, die von seinem Geiste mehr oder weniger zehrte, schlugen die Wellen der von Schleiermacher ausgehenden Bewegung bis hin zu den Männern strenger Kirchlichkeit, wie der entschiedensten Negation. Der ‚positive' Theologe Dorner[1] hebt Schleiermacher's Verdienst in folgenden Worten hervor: ‚Durch die Innigkeit seiner in der Brüdergemeinde gepflegten Frömmigkeit, in welcher die Liebe zum Erlöser den Mittelpunkt bildet, sowie durch die Fülle seines Geistes und die methodische Kraft seines architektonischen Scharfsinnes hat er den Uebergang zu einer erneuten evangelischen Theologie gemacht. Sein Hauptverdienst ist, daß er den Gegensatz von Rationalismus und Supernaturalismus auf innere Weise, d. i. principiell überwunden hat, eine wissenschaftliche That, die nur so gelingen konnte, daß er das Berechtigte in beiden nicht eklektisch, sondern durch ein beiden überlegenes Princip zusammenschloß. Insonderheit hat er die Glaubenslehre regenerirt durch die Lehre von der nothwendigen Selbstbeglaubigung der christlichen Wahrheit in dem Bewußtsein. Er ist es, der die Idee der Kirche zuerst wieder mit Macht und Begeisterung geltend gemacht hat. Die Ethik hat er umgeschaffen durch seine Güterlehre und seine Erkenntniß der Bedeutung der Individualität. Für die exegetische Theologie hat er das Beispiel einer aus dem Glauben stammenden Kritik gegeben. Er läugnet aber ein Wissen von Gott und hält das fromme Gefühl als die einzige Form fest, in der das Absolute kann geistig aufgenommen werden. Die Theologie, die kein Wissen von Gott soll sein können, ist ihm nur ein Wissen von dem christlichen Bewußtsein oder der christlichen Frömmigkeit, also nur Selbstbesinnung.'

[1] Geschichte der protest. Theologie. S. 794.

Anders urtheilt freilich F. Chr. Baur[1], der in seiner ‚Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts‘ von Schleiermacher schreibt, daß, so sehr er das Wesen der Religion vergeistigt habe, so sehr habe er es auch verflüchtigt. Schleiermacher's Lehre von Gott sei ein entschiedener Pantheismus, er gehe im Negiren auch über den Rationalismus hinaus, er glaube an keinen persönlichen Gott, keinen historischen Christus, an keine persönliche Unsterblichkeit; er sei überhaupt ein Mann, der etwas Anderes sage, als er eigentlich meine, der sich darauf verstehe, die Wahrheit zu verschleiern.

Schleiermacher also wollte den Rationalismus mit dem Supernaturalismus versöhnen, d. h. Ja und Nein zugleich aussprechen, was bekanntlich eine schlechte Theologie ist. Wenn er darum Führer einer großen Jüngerschaft der verschiedensten religiösen Färbung geworden ist, so wissen wir jetzt, warum. Der Rationalismus, namentlich wie er in der biblischen Kritik zerstörend gewirkt hatte, empfing sein Recht, und dabei schien es, als habe der christliche Glaube an Tiefe, Wärme und Innigkeit keine Einbuße erlitten. ‚Statt des weitläufigen alten Schlosses mit seinen Verließen und Thürmen, seinen Sälen und Corridoren, in dessen verschwenderischen und doch unzweckmäßigen Räumen man sich täglich weniger behagte, und von dem man einen Flügel nach dem andern als baufällig hatte räumen und dem Verfalle preisgeben müssen, stand jetzt ein neuer Pavillon zu Diensten, im modernen Stile gebaut, und ebenso elegant als wohnlich eingerichtet. Kein Wunder, daß das alte Rattennest, wie es der Undank nun nannte, von seinen sämmtlichen Bewohnern verlassen wurde, und Alles sich in den neuen Bau herüberzog . . . Den leichten Bau des letzteren, seine dünnen Wände und Böden wollte Niemand bemerken, bis man jetzt an allen Ecken und Enden die Ritzen und Schäden sieht, welche das

[1] 1862. S. 188 ff. 204 ff.

neue Kartenhäuschen seiner Auflösung mit einer Schnelligkeit entgegenführen werden, die manche seiner jetzigen Bewohner nöthigen dürfte, sich wieder in den Trümmern der alten Steinmasse anzusiedeln.' [1]

Wie wir oben gesehen, bildet die Erfahrung des Gnadenstandes für die pietistische Richtung das Kriterium der Rechtfertigung, des Besitzes Christi, seiner Wahrheit und Heiligkeit. Hier setzt nun Schleiermacher den Hebel an, das christliche Ich gewinnt die Gewißheit der Realität seines Christus aus seiner eigenen innersten Erfahrung. So bleibt es denn von den Ergebnissen der Kritik wie den Sätzen der Philosophie gleich unberührt, auf sich selbst gestellt; denn die höchste Norm für das religiöse Bewußtsein ist nicht, wie die Orthodoxen behaupteten, der starre Buchstabe der Schrift, nicht mehr eine dogmatische Formel, wie das officielle Kirchenthum annahm, noch auch ein Grundsatz des gesunden Menschenverstandes im Sinne des Rationalismus oder Kant's. Gesetzt, es gebe gar keine historischen Nachrichten über Christus, so hat der Christ doch die Versicherung dessen, was er war und was er wirkte, in sich selbst. Denn im religiösen Gefühle sprudelt die Quelle, aus welcher der Gläubige schöpft; die Aussagen unseres religiösen Bewußtseins werden daher von dem nicht getroffen, was die Kritik an den herkömmlichen dogmatischen Vorstellungen auszusetzen hat, da sie gar nicht in das Gebiet des religiösen Lebens gehören, sondern der Geschichte und Metaphysik zu überweisen sind.

So bildet denn den Ausgangspunkt der Dogmatik Schleiermacher's das religiöse Gefühl, von wo aus er nicht bloß das Christenthum in neuer, verjüngter Gestalt wieder herzustellen gedenkt, sondern auch wieder aufzubauen unternimmt, was die Kritik zerstört hatte. Die Religion ist ihm eine primitive Kraft, vor allem Denken und Thun; ihre Wohn-

[1] Strauß a. a. O. S. 180.

stätte hat sie im innersten Lebensgrunde des Menschen, dem Gefühle der schlechthinigen Abhängigkeit. So gehört ihr eine eigene und zwar die edelste Region des Seelenlebens an; von hier heraus schafft sie sich ihre Dogmatik, statt daß sie ein Product dieser wäre. Darum steht sie nicht nur im Bunde mit dem freiesten Geistesleben, sondern dieses wurzelt mit all' seinen herrlichen Blüthen in ihr, die im tiefsten Grunde des Gemüthes wohnt. Allerdings bildet auf solche Weise die Theologie sich nicht aus zu einer Wissenschaft von Gott und den göttlichen Dingen, sondern nur zu einer Beschreibung eben dieser subjectiv-religiösen Zustände und Bestimmtheiten, so daß jeder Zusammenstoß mit der Philosophie vermieden wird, welche uns lehren will, was Gott an sich ist, da die Dogmatik doch nur mit ihren Aussagen die Art und Weise darstellen will, wie wir unser Abhängigkeitsgefühl auf ihn beziehen[1]. So bekommt Schleiermacher einen religiösen Inhalt, der als Gegenstand des Gefühles jeder schärferen Bestimmung sich entzieht, und daher in jene Form gegossen werden kann, welche annähernd den Forderungen der Wissenschaft sowohl wie des positiven Glaubens genügt.

So ward er denn viel begrüßt als der Erretter von dem unerträglichen Joch der ‚massiven Gläubigkeit' und der ‚Geistesmarter' des starren Orthodoxismus ebenso, wie aus der trostlosen, ideenarmen Oede des Rationalismus. Als seinen wichtigsten Beruf erkannte er nun in seiner Dogmatik die Herstellung eines Christusbildes, trotz Kritik und Spinozismus, wie es die Wissenschaft fordert und der Gläubige verehren kann, zumal wenn der Gedanke in biblische Ausdrücke und in den Sprachgebrauch der Kirche gekleidet ist. Wäre diese That ihm wahrhaft gelungen, dann hätte er fürwahr einen höheren Namen sich erworben, als ihn Luther für seine Gemeinschaft besitzt.

[1] Schleiermacher, Glaubenslehre. § 50.

Wie komme ich nun zu Christus? Als Glied der christlichen Gemeinde — dieß ist der Ausgangspunkt der Christologie Schleiermacher's — bin ich mir der Aufhebung meiner Sündhaftigkeit und der Mittheilung schlechthiniger Vollkommenheit bewußt, d. h. ich fühle in dieser Gemeinschaft die Einflüsse eines sündlosen und vollkommenen Princips auf mich. Diese Einflüsse nun können von der christlichen Gemeinschaft nicht in der Art ausgehen, daß die Wechselwirkung ihrer Mitglieder sie hervorbrächte; denn in einem jeden von diesen ist Sünde und Unvollkommenheit gesetzt, und das Zusammenwirken von Unreinen hat nie etwas Reines zum Resultat gehabt. Ich kann sie aber noch weniger aus mir selbst erklären, weil von mir aus jener Zusammenklang des niederen Selbstbewußtseins mit dem höheren nur erschwert wird; aber sie stammen auch nicht von einem außerhalb dieser Gemeinschaft Stehenden, vielmehr werden sie außerhalb dieser gar nicht gefunden. Daher können sie nur von dem Stifter dieser Gemeinschaft ausgehen, der eben durch diesen Einfluß auch ihr beständiges Haupt bleibt. Der Rationalismus hatte von Christus nichts übrig gelassen als einen Religionsstifter und ein sittliches Vorbild; aber dann kann auch ein Anderer nach ihm kommen und wir können ihn vergessen. Nach Schleiermacher dagegen beruht das, was Christus uns leistet, ganz und gar auf dem, was er gewesen ist; die Lehre von seinem Werke und von seiner Person bildet denselben Inhalt, nur das eine Mal als Sein in ihm, das andere Mal als Wirken auf uns angeschaut, beide stehen und fallen miteinander.

Geht nun von Christus schlechthinige Förderung des religiösen Lebens aus, so muß, vermöge der nothwendigen Gleichheit zwischen Ursache und Wirkung, das religiöse Leben in ihm ein schlechthin gefördertes, vollkommenes gewesen sein. Da aber die natürliche Zeugung nur Unvollkommenes erzeugt, so muß bei Christus die übernatürliche Causalität Gottes durch die natürlichen Factoren, welche unangetastet

bleiben, wirken. Und da das Gottesbewußtsein ungetrübt und ungestört in dem Menschen Jesus wirkte, was hindert, ein Sein Gottes in ihm in Form des Bewußtseins auszusprechen? Auch sein Gottesbewußtsein entfaltete sich zwar nur allmählich, weil in menschlicher Weise; aber die Entwicklung der unteren Seelenkräfte sprang in ihm der Entfaltung der höheren nie vor, so daß die Macht der letzteren über die ersteren immer dieselbe schlechthinige, er hiemit wesentlich ohne Sünde war. Seine Wunder sind zwar nicht als schlechthin übernatürlich festzuhalten, noch auch als Beweise für die Wahrheit seiner Religion zu benützen; aber es stimmt doch trefflich, daß von dem, der die Geister so tief erregte, eigenthümliche Wirkungen auch auf die leibliche Seite der menschlichen Natur ausgegangen sind. Seine Auferstehung und Himmelfahrt sind dogmatisch nicht gefordert. So ist Christus Prophet, Priester und Opfer, indem er in die Gemeinschaft des sündigen Lebens der Menschheit trat, um uns in die Gemeinschaft seines sündlosen und seligen Lebens aufzunehmen, König als Haupt dieser Gemeinschaft. So ist in ihm das Urbildliche geschichtlich geworden, jedes seiner geschichtlichen Momente trägt das Urbildliche in sich; dieß der Sinn der kirchlichen Formel von der hypostatischen Vereinigung[1]. —

Dieß der kurze Inhalt der ‚epochemachenden' Dogmatik und besonders der Christologie Schleiermacher's, von der gesagt wurde, daß ‚ihr aus den letzten drei Jahrhunderten nichts, aus der Zeit der Reformation nur Calvin's „Institutionen" zur Seite gestellt werden kann'[2]. Ein auch nur oberflächlicher Blick belehrt uns, daß, was er bietet, nichts weniger als christlich ist, und die Construction seines Systems jeden Haltes entbehrt.

[1] Glaubenslehre. II. § 92. 104. Strauß, Glaubenslehre. II. S. 179 ff.

[2] K. Schwarz a. a. O. S. 38.

Woher weiß denn Schleiermacher, wenn er von dem positiven Dogma absieht, daß diese Förderung seiner Frömmigkeit nicht von ihm selbst ausgeht; daß er von vornherein zu jedem Guten unfähig, es von Außen her empfangen muß? Kann er dieß auf rein psychologischem Wege entwickeln? Aber auch wenn er alles Gute, das er in sich findet, von einem Anderen ableitet, warum soll dieser Andere schlechthin vollkommen sein, da ja die unvollkommene Wirkung in mir eine bloß relativ vollkommenere Güte in der Ursache fordert? Und gesetzt, sie war vollkommen in Christus, der darum ohne Irrthum und Sünde sich entwickelte, wie kann ein Irrthums- und Sündloser aus einem sündigen Geschlecht hervorgehen? Und doch soll dieß ein Vorgang sein, der die wunderbare Geburt Jesu nicht voraussetzt und die Auferstehung auch nicht zur Folge hat; den Glauben an letztere hatte Schleiermacher mit den Rationalisten aus dem Erwachen Jesu vom Scheintode erklärt. So fällt die gesammte Christologie, die ja nur auf den Thatsachen der inneren christlichen Erfahrung ruht und von ihr mit Nothwendigkeit entwickelt wird.

Die Vermittlungstheologie, bald mehr nach der Rechten, bald nach der Linken sich neigend, nährte sich mit den Ideen Schleiermacher's. Von ihm hatte man eine ‚tiefere' Erfassung der Dogmen gelernt; die Lehre vom Gefühl wurde der Dogmatik zu Grunde gelegt, und so aus dem christlichen Bewußtsein mehr oder weniger im Anschlusse an die Kirchenlehre das System des Glaubens entwickelt. In der Christologie ging von Schleiermacher der Anstoß aus, Christum als den ‚Idealmenschen', die ‚Menschheitskrone' anzusehen; in letzterer Vorstellung sollte die Lehre vom Gottmenschen eine speculative Begründung finden. Dorner[1] stellte als Ergebniß der christologischen Entwicklung dieß hin: Die Einheit der mensch-

[1] Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. IV. 1198.

lichen und göttlichen Natur in Christo sei keine von Anfang an fertige, sondern eine werdende gewesen, das Resultat, nicht der Anfang von Jesu religiöser Entwicklung, er selbst, der Urmensch, ein Wesen, das ‚aller menschlichen Individualitäten Urbilder in sich sammelt' — eine unhaltbare Verquickung Schleiermacher'scher und Hegel'scher Ideen mit den Sätzen des christlichen Glaubens.

Nach Liebner[1] ist Christus ‚die Zusammenfassung des ganzen gegliederten Systems der natürlichen Gaben der Menschheit', daher seine ‚Naturallseitigkeit'. Nach Hase[2] ist Jesus der Idealmensch, der Mensch von urbildlicher Vollkommenheit; ähnlich Rothe, Lange, Schenkel. Nach Beyschlag[3] besteht die Präexistenz Christi in nichts Anderem als in dem ewigen Sein des Welturbildes in Gott, das in Jesus von Nazareth sich verwirklicht.

Die Vermittlungstheologie krankt eben an dem unheilbaren Uebel, daß sie, statt die sachlichen und principiellen Gegensätze auszugleichen, diese bestehen läßt, und nur im Subject die verschiedenen, nicht selten sich bekämpfenden Richtungen zusammenfaßt. Nur für die oberflächliche Betrachtung kann sie ein Genügen bieten mit ihrem unerschöpflichen Reichthum an Phrasen, ihrem milden versöhnlichen Ton, ihrer Formgewandtheit bei aller Armuth an körnigem Gehalt. Sie adoptirt die Sprache Schelling-Hegel'scher Philosophie, meint aber schüchtern doch etwas Anderes damit, als jene gemeint hatten; spricht von organischer Entwicklung der Menschheit und will doch das Uebernatürliche in Christi Leben festhalten; von einem stetigen Walten Gottes in der Natur, das aber doch wieder als Wunder gefaßt werden soll — in der That eine ‚Schwebetheologie'.

In einer neuen Wendung sucht Fr. Frank[4] den christ-

[1] Dogmatik. 1849. [2] Leben Jesu. § 12 ff.
[3] Die Christologie des N. Test. 1866.
[4] System der christlichen Gewißheit. 1870—73.

lichen Glauben zu begründen, indem er gleichfalls wie Schleiermacher und die Pietisten auf die Thatsache des religiösen, des christlichen Bewußtseins zurückgeht. Wir haben bereits früher sein Verwerfungsurtheil vernommen, das er über den Ausgangspunkt der Orthodoxie, die Schrift, gefällt hat. Seinen Grundgedanken hebt anerkennend ein gläubiger Theologe hervor[1]. Den Vätern der Reformation, heißt es, war nicht die Schrift der Ausgangspunkt für ihren Glauben, sondern die innere Erfahrung, jenes ureigene Erlebniß, ‚daß allein durch den Glauben der Sünder gerecht wird'. Von da aus erst, wird uns gesagt, sind sie zur Verwerfung der Autorität der Concile, der Autorität des Papstes, zum Formalprincip vorgedrungen, und ihre Schuld war es nicht, wenn eine spätere Zeit der Orthodoxie und des Orthodoxismus ‚lediglich das Formalprincip ritt', und das Materialprincip nicht als persönliche Erfahrung der Rechtfertigung, sondern eigentlich nur als Dogma für sich behielt. In diesen Mangel setzt nun das Verdienst Frank's ein; in seinem System der christlichen Gewißheit greift er mit einer Klarheit, ‚wie seit Luther kein Theologe', zurück auf jenen Ausgangspunkt der Reformation, und zeigt diesen, nämlich die persönliche Erfahrung des Christen, die in Wiedergeburt und Bekehrung vollendete Thatsache der Rechtfertigung des Sünders, als den letzten Grund der christlichen Gewißheit auf, von welchem sich nun die wesentlichen Objecte des christlichen Glaubens herleiten lassen.

Wie Frank erklärt Dr. Carlblom[2], die lutherische Glaubensgewißheit, welche sich auf Gottes Verbürgung der christlichen Wahrheit in dem Worte der heiligen Schrift und der Kraft des von ihr ausgehenden testimonii Spiritus sancti gründet, hätte vormals ein gewisses Recht für sich gehabt, da

[1] ‚Beweis des Glaubens.' XVI. S. 351.

[2] Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche. N. F. II. S. 365 ff.

der Glaube an die heilige Schrift und ehrfurchtsvolle Pietät gegen sie den Charakter des gemeindlichen und theologischen Zeitbewußtseins bildete. „Heutzutage dagegen gibt es kein so geartetes Zeitbewußtsein mehr. Wenn man jetzt ohne Weiteres auf die Autorität des inspirirten Wortes Gottes und des dadurch bewirkten Zeugnisses des heiligen Geistes die Glaubensgewißheit gründen wollte, so befände man sich in der schon von Daub bemerkten Selbsttäuschung des Supernaturalismus, der nicht sieht, daß für die Giltigkeit seiner Gründe und Beweise der Glaube schon vorausgesetzt wird, den er doch erst hervorbringen will. Auch die facultas semet ipsam interpretandi hat das geschriebene Wort nur einem geistlichen Sinne gegenüber, sonst aber nicht. Das sieht man ja deutlich an der Exegese der Rationalisten, Pantheisten, Protestantenvereinler, Freikirchler u. s. w., deren Commentare und Auslegungen den Sinn der geschriebenen Worte oft in sein Gegentheil verkehren. Behaupten nun sich selbst vorzugsweise für rechtgläubig haltende Gegner der Gründung der christlichen Gewißheit auf die geistliche Erfahrung, man gründe damit die Gewißheit auf's Ungewisse, weil Subjective; nur das objective Wort Gottes sei Grund der Gewißheit: so sieht man zugleich, daß diese Rechtgläubigen unterlassen haben, hinzuzufügen, nur das richtig verstandene und ausgelegte Wort Gottes begründe die Gewißheit, nicht aber eben dieses Wort in seinem zunächst noch unverstandenen, unmittelbaren Dasein. Verstehen und Auslegen des geschriebenen Wortes aber ist ebenfalls eine subjective Thätigkeit, die, mit ungeistlichem, d. i. erfahrungslosem Sinne betrieben, ihr Ziel, der Heilswahrheit gemäßes Verstehen und Auslegen zu erzeugen, gänzlich verfehlt.' Darum, wird weiter geschlossen, muß die rechtgläubige Ansicht zur Erfahrung zurückkehren, wenn sie überhaupt will, daß in der christlichen Kirche ein Heilsverständniß gewonnen wird.' — Also hatten die Katholischen doch Recht, wenn sie das

Schriftprincip als ‚unica regula et norma‘ seit Beginn der Reformation verworfen! Doch sehen wir zu, was auf diesem neuen Wege erreicht wird.

Welches ist die ‚sonderlich sittliche Erfahrung‘ des Christen, auf welche sich seine Gewißheit gründet? Der Christ erkennt, daß er in einem Zustande des Werdens sich befindet; er ist sich einer zweifachen Willensrichtung bewußt, eines doppelten Ich, von denen das eine das andere bekämpft; er erkennt in sich ein neues, sozusagen ein jüngeres Ich, das ihn beherrscht und mit dem alten stets im Kampfe liegt, ja er könnte dieses neue Ich nicht aufgeben, ohne fürchten zu müssen, daß er sich selbst verlöre, und es scheint ihm vielmehr jede Willensbethätigung des alten Ich gegenüber dem neuen als eine Verletzung seiner selbst, als Fall, als Sünde. Mit diesem Zustand des durch Kampf und Sieg fortgesetzten Werdens ist er sich zugleich aber dessen bewußt, daß derselbe nicht aus dem früheren Ich, nicht von ihm selbst kann ausgegangen sein; dem Werdeproceß muß ein Gewordensein, eine Art sittlicher Revolution zu Grunde liegen, die durch Impulse von Außen her bewirkt worden sein muß, ja das neue Ich könnte keinen Augenblick seines Lebens sicher sein, wenn jene Impulse aufhörten. Die kirchlichen Namen für diese erfahrene Umwandlung sind ‚Wiedergeburt und Bekehrung‘, mit welchen zwei verschiedene Seiten eines und desselben Erlebnisses bezeichnet werden: Wiedergeburt ist die Setzung des neuen Ich, und Bekehrung die Hinwendung zu den Factoren dieser Setzung, und ob auch der Eintritt beider auseinanderfalle, so ist doch erst in ihrem Vorhandensein die sittliche Umwandlung begründet, d. h. der Lebensbestand des Christen ist wirklich nur vorhanden in Wiedergeburt und Bekehrung zusammen.

Auf die Frage nun, wodurch denn die aus dieser Erfahrung entsprungene Gewißheit sich uns als eine objective, keine bloß subjective, verbürgt, weist Frank weder auf

das Wort der Schrift, noch auf die Gemeinschaft des Glaubens in der Kirche hin, sondern zunächst auf das unmittelbare Gefühl, das ihm die Realität dieser Vorgänge vergewissert, sodann besonders darauf, daß das in der Wiedergeburt Gewonnene dem sittlichen Bedarf congruent und eine totale, absolute sittliche Befriedigung eingetreten ist. So ruht die christliche Gewißheit auf sich selbst, erhalten wir eine ‚Autonomie des christlichen Subjects als Garantie der Wahrheit, welche schlechthin auf Theonomie oder Theogenesie sich gründet, ohne doch den Vollzug der Vergewisserung anderswohin zu verlegen, als in die autonome Selbstentscheidung des Subjects'[1]. So ruht der Glaube nicht auf äußerlichen Autoritäten, sondern auf dem, was mein Ich erfahren hat, was ich weiß.

‚Diese centrale, in sich selbst beruhende Gewißheit nun steht in unlösbarer Beziehung zu dem Complex der Glaubensobjecte, welche die christliche Wahrheit constituiren, und nach dem Maße, als dieselben von jener centralen Gewißheit mit befaßt sind, ist das christliche Subject ihrer als der Wahrheit versichert.'[2] Diese Objecte der christlichen Wahrheit sind theils immanente, theils transscendente, theils transeunte; die ersten schließen in sich die Erfahrung der Sünde und der Rechtfertigung, wobei das Subject nicht aus sich herauszugehen hat; die zweiten begreifen jene Factoren in sich, welche, jenseits des Subjects gelegen, die Thatsachen der Erfahrung in diesem wirken: Gott den Einen und Dreieinen, Christi Person und Werk; die letzten bilden jene creatürlichen Realitäten, welche die Verbindungslinien bilden zwischen den transscendenten Factoren und dem immanenten Thatbestand des christlichen Bewußtseins — Kirche, Wort Gottes, Wunder, Offenbarung, Inspiration.

Mit dieser Darstellung scheint nun ein Zweifaches gewonnen zu sein. Der Glaube des Christen weist jede Au-

---

[1] Frank a. a. O. S. 125. [2] A. a. O. S. 161.

torität außer sich ab, auf die er sich zu berufen hätte; in sich selbst, in der Erfahrung seiner Wiedergeburt und den damit zugleich gegebenen Factoren ruhend, hat er ein δός μοι ποῦ στῶ, von dem aus er die gesammte Welt des Glaubens aufbaut; er selbst ist Ausgangspunkt und oberste Instanz seines Glaubens; er selbst zeugt für die Wahrheit dessen, was er glaubt, und der heilige Geist mit ihm (Röm. 8, 16). Dieser Standpunkt aber ist außerdem ein unüberwindlicher, da jede Bekämpfung desselben auf einer falschen Voraussetzung beruht; sie kennt eben diese Erfahrung selbst nicht, die nur der kennt, dem sie geworden ist (Joh. 3, 11); sie bekämpft die Sätze einer geistlichen Erkenntniß, für welche nur der Wiedergeborene Sinn und Verständniß haben kann.

Es ist hier nicht der Ort, eingehend auf den gänzlichen Abfall von den Grundsätzen der Reformation hinzuweisen, welcher hier erscheint. ‚Es läßt sich,' bemerkt E. Rupprecht[1], ‚sowohl in der Entwicklung seiner (Luther's) Persönlichkeit als in der seines Werkes nachweisen, daß die beiden einwohnende Triebkraft nicht bloß „subjectiver Glaube" war, sondern der in dem objectiven „Buchstaben" des göttlichen Schriftwortes und den in demselben gesetzten göttlichen Ordnungen gebundene Glaube. ‚Γέγραπται! das war seine Parole. Sein Glaube hatte sein ihn tragendes Fundament in dem Buchstaben der Schrift.' Wir wollen auch nicht hervorheben, daß der Weg, um zur christlichen Gewißheit zu gelangen, von den Tagen der Apostel an nichts weniger als der war, daß das Ich den Gesammtinhalt seines Glaubens aus sich herausspann, um so allmählich zur Gewißheit des Wortes Gottes und sämmtlicher Artikel des lutherischen Bekenntnisses zu gelangen, daß vielmehr Glaube, Bekehrung und Rechtfertigung vom Hören kommt, das Hören

[1] Erlanger Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. N. F. LXVII. S. 65.

aber vom Worte Gottes, das wir als solches aufnehmen, das Wort Gottes aber von der Predigt dessen, der rechtmäßig gesendet ist[1]. Wir wollen endlich absehen von den unklaren Bestimmungen bezüglich des Wesens dieser Gewißheit, welche uns zu sehr an Schleiermacher's Ausgangspunkt, das Gefühl, erinnert, von dem Rosenkranz[2] einmal sagt, daß es zu jenen Zauberwörtern gehört, die sich da einstellen, wo es an Begriffen fehlt; daß eben darum der Kreis der Subjectivität, welcher der Verfasser zu entgehen sucht, nicht durchbrochen wird, eine Gefahr, welche dem Protestantismus gleich bei seinem Entstehen von den Wiedertäufern her drohte, und von seinen Principien aus auch gar nicht überwunden werden kann. Wie ist es überhaupt möglich, von der Gewißheit, welche die Wiedergeburt mit sich führt, und die zunächst nur von dieser selbst Zeugniß gibt, das Gesammtgebiet des christlichen Glaubens, wenn auch nur ‚phänomenologisch‘, zur Darstellung zu bringen? So wenig, als es Schleiermacher gelungen ist, und noch weniger als jenem, da dieser gegen einen großen Theil der dogmatischen Lehren sich gleichgiltig verhielt. Immer empfangen wir den Eindruck, als würden die zu entwickelnden Glaubensobjecte erst in das gläubige Bewußtsein hineingelegt, um sie dann mittelst ‚logischer Operationen‘ wieder von da herauszuziehen.

So ist vor Allem die Darlegung der Gewißheit von Gott dem Einen und Dreieinen ohne jede objective Beweiskraft. Sie bedarf es eigentlich nach Frank nicht; denn der Gläubige, der diese Erfahrung in sich trägt, hat eine Gewißheit von Gott, dem absoluten und persönlichen Wesen, von dem allein das ‚neue geistliche Ich‘ hergestellt werden kann; denen, die außerhalb dieses Kreises der Wiedergeborenen stehen, soll die Dogmatik nicht und kann die Apologetik nicht das Dasein Gottes beweisen. ‚Die Kinder dagegen wissen

[1] Röm. 10, 14 ff. [2] Psychologie. 2. Aufl. S. 437.

sich als solche um des Vaters willen; der Vater ist ihnen gewiß, so gewiß als die Kindschaft, und diese Kindschaft ist gegeben in der Erfahrung der Wiedergeburt'[1] . . . ,Wen das Tageslicht umleuchtet, der wird nicht um dessentwillen daran zweifeln, oder es für eine nur subjectiv feststehende Thatsache erachten, weil er nicht im Stande ist, dem Blinden jenes Leuchten zu demonstriren; und wem das Auge geöffnet worden ist durch die Wiedergeburt zur Gotteserfahrung und Gotteserkenntniß, der wird das Beweisverfahren, durch welches er dessen vergewissert worden ist, nicht darum für objectiv unzureichend ansehen, weil die Augen anderer Weniger oder Vieler noch verschlossen sind . . . Diese Gewißheit ist für den Christen vorhanden, gleichwie für das Kind, das an der Mutter Brust liegt, die Mutter vorhanden ist.'[2] So treibt es den Christen zur Anerkennung eines persönlichen Absoluten fort, während ,der natürliche Mensch bei allem Abhängigkeitsbewußtsein in Hinsicht auf sein empfangenes und fort und fort menschliches Dasein entweder über den Kreis der endlichen Factoren nicht hinauskommt, oder, wenn er auch zur Setzung eines Transscendenten und Absoluten fortgetrieben wird, so doch die Persönlichkeit desselben nicht findet oder läugnet.'

Diese Begründung des Gottesbewußtseins im Selbstbewußtsein des wiedergeborenen Christen wurde vom Standpunkte der lutherischen Rechtfertigungslehre selbst aus durch J. A. Dor-

[1] A. a. O. I. S. 300.

[2] A. a. O. S. 286. Die hier angeführten Bilder zur Darstellung der unmittelbaren Gewißheit erinnern unwillkürlich an Calvin. Das letzte auch bei Twesten (Dogmatik. I. S. 393). Aehnlich auch Geß (Apologet. Beiträge. 1863. S. 24). Rothe (Zur Dogmatik. S. 153). Dagegen will zur Prüfung der Erfahrung Philippi (Glaubenslehre. I. S. 100) die Uebereinstimmung der äußeren Bürgschaft der Geschichte, Hengstenberg (Evangel. Kirchenzeitung. 1867. S. 434) will sie prüfen an dem Bekenntniß, v. Hofmann (Die heiligen Schriften des N. Test., untersucht. S. 1—56) an der Erfahrung der Kirche.

ner[4] verworfen. ‚Wenn nicht Gott das neue Leben und Heilsbewußtsein wirkte, so wäre es nur Schein und Einbildung, und wenn nicht Gott das Wissen wirkte, daß das Heil und Heilsbewußtsein sein Werk ist, so hätte dieses keine objective Sicherheit . . . Zuerst erfahren wir den Gnadenblick Gottes, der sich uns als Vater in Christo erweist, und nun rufen wir: Abba! . . . und wissen uns als seine Kinder. Das ist das logische und objective Verhältniß.‘ Wer das sechste Kapitel der sechsten Sitzung des Concils von Trient nur einmal gelesen hat, wird das ὕστερον πρότερον in der Darstellung Frank's genugsam erkennen. Noch schwächer als diese Deduction des einen persönlichen Gottes aus der Erfahrung ist jene der Trinität auf Grund der Thatsache der Wiedergeburt. ‚Der Einheitlichkeit der Wirkung,‘ heißt es[2], ‚in der Thatsache der sittlichen Umwandlung des Christen entsprach die Einheitlichkeit des Factors des transscendenten, absoluten, persönlichen Gottes, dessen der Christ in jener Wirkung inne wird. Aber da jene Thatsache in sich selbst, wie wir gesehen haben, eine mannigfaltige ist inmitten ihrer Einheit, so kann diese Mannigfaltigkeit nur erfahren und begriffen werden auf Grund einer entsprechenden mehrfachen Einwirkung des Factors unbeschadet seiner Einheit. Der Factor ist nach der Erfahrung des Christen ein anderer, sofern er das Sünden- und Schuldbewußtsein bedingt; ein anderer, soferne das Verhältniß der Schuldfreiheit auf ihn zurückgeführt werden muß; ein anderer, insoferne das Subject durch ihn sich in jenes Verhältniß hineinversetzt weiß: und doch ist es der Eine, absolute, persönliche Gott, welchem die Eine Wiedergeburt und Bekehrung, die dieß Alles in sich befaßt, zu danken ist. Mithin wird der Christ durch seine Wiedergeburt und die in ihr gesetzten immanenten Glaubensobjecte zugleich Gottes als des Dreieinigen versichert.‘

[1] System der christlichen Glaubenslehre. 1879. S. 40 ff.
[2] A. a. O. S. 303.

Aber diese ganze Entwicklung ist, näher besehen, doch nichts als ein Spiel mit Worten, wie auch ein Kritiker Frank's[1] bemerkt hat. Es wird eben gespielt mit der Amphibolie, die in dem Wort ‚ein anderer' liegt. Das Dogma der Kirche von dem realen Unterschied der Personen in der Einheit der Natur ist durch solche Deductionen mit nichten erwiesen, und wäre es erwiesen, dann wäre es dieses nicht mehr. Denn auch die lutherische Lehre gibt bekanntlich einen Unterschied der Personen in der Wirksamkeit Gottes nach Außen nicht zu: opera ad extra sunt indivisa, quia tunc tres personae sunt simul et simul operantur[2], gilt hier als Axiom, im Unterschiede von den opera ad intra. Schöpfung, Erlösung und Heiligung werden, dem τρόπος ὑπάρξεως entsprechend, den drei Personen zugeschrieben, aber nur per appropriationem, so daß aus ihrer Thätigkeit nach Außen ein Schluß auf das innergöttliche trinitarische Leben dogmatisch gar nicht einmal zulässig ist. Und wäre Alles dieß, so liegt es nicht in der Erfahrung des religiösen Bewußtseins, welches die Wiedergeburt in sich erlebt hat, daß Gott als ein persönlich Anderer in diesen verschiedenen Momenten derselben sich kundgebe, sondern ‚es ist dieß nur eine traditionell überkommene Vorstellung, die man mit jenen Momenten in Beziehung setzt'.

Nicht besser verhält es sich mit der Vergewisserung der Realität des Gottmenschen aus der Thatsache der heilbringenden Sühnung, welche der Lebensbestand des Wiedergeborenen in sich vorfindet. Der Gedankengang ist dieser: Wie die Sünde und Schuld als That der Menschheit, so ist auch die Sühne eine menschlicherseits beschaffte; ein menschliches Subject, das Gott dazu ausersehen, in dem Er die

---

[1] Studien und Kritiken. XLVII. S. 351.

[2] Luthardt a. a. O. S. 77. Twesten, Dogmatik. II. a S. 264 ff.

Sühne wirkt, führt zur Gewißheit des gottmenschlichen Sühners. Eben dadurch ist auch die Sündlosigkeit des menschlichen Sühners, in welchem Gott als Subject diese Sühnung für sich herstellte, mit seinem Charakter von selbst gegeben, was die Erfahrung des Christen ausdrücklich bezeugt. Eben darum, weil gottmenschlicher Sühner, muß sein Leben ein den Tod obsiegendes sein, da seine von ihm geleistete Sühne zur völligen Lebensgemeinschaft mit Gott zurückführt, daher ein jedweder Hemmung und Beschränkung entnommenes Leben die Frucht der vollbrachten Sühnung für ihn sein muß. Aber dieses so verbürgte Leben des gottmenschlichen Sühners ist nicht ein in sich beschlossenes, sondern ein Leben für den Wiedergeborenen und die wiedergeborene und wieder zu gebärende Menschheit; dieß ergibt sich nicht bloß aus der Beschaffenheit der Person, deren dieß Leben ist, an sich auf dem Wege objectiver Schlußfolgerung, sondern aus der Erfahrungsgewißheit.

So wäre denn die gottmenschliche Würde Christi, seine und unsere eigene Auferstehung aus der Erfahrung der Wiedergeburt und Bekehrung bewiesen. Bewiesen? Wenn, wie wir gesehen haben, das göttliche Ternar nur durch Erschleichung, im Anschlusse an die anderswoher gewonnenen Sätze des christlichen Glaubens, aus der Thatsache der Wiedergeburt seine Gewißheit empfängt, so gilt dieß in einem noch viel höheren Maße bezüglich der Geheimnisse der Christologie und Eschatologie. Nach der gemeinsamen Lehre der Theologen besteht eben kein nothwendiger und aprioristischer Connex zwischen der Sündenvergebung und dem stellvertretenden, genugthuenden Leiden und Tode eines menschgewordenen Gottes, sondern es war letzteres die That des freiesten göttlichen Heilsrathschlusses, so daß von jener nicht auf dieses, weder auf die Menschwerdung Christi, noch dessen Versöhnungstod und Auferstehung und noch weniger auf unsere eigene Auferstehung mit Gewißheit geschlossen werden kann.

Frank wollte durch diese seine Methode eine Brücke schlagen von der Subjectivität zu den objectiven Realitäten des speculativen wie historischen Elementes, welche in der Schleiermacher'schen Schule nicht zu ihrem Rechte kommen können. Aber der Hebel ist zu schwach, den er ansetzt, um von da aus die Welt des Christenthums in den Horizont der religiösen Gewißheit zu heben, selbst wenn man die Modification Ritschl's hinzunimmt, welcher der einseitigen Erfahrung des Subjects jene der christlichen Gemeinschaft substituirt. ‚So wenig das Resultat der allgemein geschichtlichen Betrachtung des Erlösers und anderer damit zusammenhängender Erscheinungen für die religiöse Selbstgewißheit irrelevant sein kann, so wenig vermag die letztere rein für sich die historische Verbürgung ganz zu ersetzen, oder ohne Weiteres die Ergebnisse historischer Untersuchungen ungültig zu machen. So wenig für das religiöse Selbstbewußtsein die Metaphysik gleichgültig ist, so wenig kann auch ohne Weiteres der Anspruch einer derartigen Metaphysik auf Gültigkeit allein durch die Thatsache der inneren Erfahrung beseitigt werden. Schon zum Behuf der Existenzfrage darf die christliche Glaubenslehre sich der Auseinandersetzung mit Philosophie und Geschichte nicht entziehen . . . Die bloß innere Erfahrung, so gewiß sie an sich sein mag, kann den Zweifel an der bloßen Subjectivität ihres Grundes nicht ganz bannen. Je inniger Subject und Object aneinander geschlossen sind, desto leichter kann der Schein entstehen, als ob der Grund der Erfahrung im Subject a priori schon eingeschlossen sei. Deßwegen drängt die Theologie fort zur Betrachtung des geschichtlichen Grundes, und sucht auch für diesen wieder einen eigenen Beweis.‘ [1] Die Bedingungen, unter denen die christliche Erfahrung zu Stande kommt, sind

[1] H. Schmid, Das Verhältniß der christlichen Glaubenslehre zu den anderen Aufgaben akad. Wissenschaft. 1881. S. 23.

eben ganz anderer Art, als jene, welche die exacten Wissenschaften zur Voraussetzung haben; wäre aber eine ähnliche Methode der Beweisführung möglich, dann wäre der Begriff des Glaubens selbst, der vom Hören kommt, aufgehoben.

Es hieße allerdings die Ueberlieferung der christlichen Kirche verlassen, wollten wir der inneren Erfahrung, den Wirkungen unseres Glaubens an Christus und das Christenthum gar keine Bedeutung zuerkennen. Hat doch der Herr selbst darauf hingewiesen [1], und die Väter und Theologen betonen das Walten der Gnade, durch welche dem Einzelnen die Harmonie der christlichen Geschichtsereignisse mit den Thatsachen seines religiösen Innern so recht zum Bewußtsein kommt; doch sprechen sie diesem Beweise aus der Erfahrung nur eine große Wahrscheinlichkeit, keine entscheidende Gewißheit zu. Es ist nicht ganz unwahr, was Kahnis [2] sagt: ‚Der Christus in uns verbürgt den Christus vor uns, den historischen Christus.' Aber diese Erfahrung der Gnadenwirkungen kann nicht alleiniger Gewißheitsgrund sein, da, weil subjectiv und individuell, aus ihr kein objectiver und allgemein gültiger Beweis entnommen werden kann. Ja, gerade je lebhafter und mächtiger diese Wirkungen empfunden werden, je mehr sie der Persönlichkeit des Christen eigen sind, desto stärker ist wohl ihre Ueberzeugungskraft in den Stunden, da die Seele, von den Wogen solcher Geistesströmung getragen, hochgemuthet nach Oben blickt; anders, wenn geistige Oede und Verlassenheit eingetreten ist, und die gegenwärtige Armuth, in der sie sich erkennt, so leicht zu dem Gedanken versucht, ob nicht alles Frühere nur Täuschung erregter Gefühle gewesen sei. Mußte doch der Begründer der neuen Rechtfertigungslehre an sich selbst zuerst diese Erfahrung machen [3]. Da bedarf es einer anderen Ver-

[1] Joh. 7, 17. 1 Joh. 5, 6. [2] Dogmatik. I. S. 662.
[3] Vgl. A. Menzel, Neuere Gesch. der Deutschen. II. S. 427 ff.

gewisserung als jener, die das Ich allein dem Ich zu bieten vermag. Es sind die großen Thatsachen der Geschichte, es ist der „βεβαιότερος προφητικὸς λόγος“ [1], und vor Allem der Universalismus der Ueberzeugung in der Kirche, was den Einzelnen hält und stützt und seinen Glauben ihm verbürgt. Außerdem, da die Offenbarung nicht an den Einzelnen bloß, gelöst von seinem Zusammenhange mit dem Geschlechte, ergeht, sondern an dieses, an die gesammte Menschheit, so soll eben auch die Vergewisserung derselben nicht im Abyton des individuellen Seelenlebens und bloß für dieses stattfinden, sondern für die Gesammtheit. Daher muß sie von allgemein erfaßbarem und von objectivem Werthe sein, wie die obersten Grundsätze des Ethos auf dem Gebiete des natürlichen Lebens. Nur im ächten Ideal-Realismus kann darum das Heil liegen, so im Natürlichen wie Uebernatürlichen. Das Innere soll nicht sein ohne das Aeußere, das Aeußere nicht ohne das Innere; das Innere im Einklange mit dem Aeußeren, das Aeußere bestätigend das Innere.

A. Resch [2] spricht daher von der ‚dringend nothwendigen, bereits von nicht wenigen competenten Stimmen geforderten Befreiung des reformatorischen Materialprincips von dem ihm angeborenen Subjectivismus, welcher anfangs zwar die Stärke von Luther's reformatorischem Auftreten gewesen, aber nachgerade die offenkundige Schwäche der nach ihm sich nennenden Kirche und ein Element der Selbstauflösung des Protestantismus geworden ist. Denn die Lehre von der Rechtfertigung allein durch den Glauben, welche nur in ihrer Eigenschaft als Hauptwaffe im reformatorischen Kampfe als die principiell erste Lehre des Protestantismus erschien, kann, wenn sie zum Alles beherrschenden Materialprincipe der speculativ-dogmatischen Theologie erhoben werden soll, eine derartige dominirende Stellung auf die Dauer nur

[1] 2 Petr. 1, 19. [2] A. a. O. S. 23.

in dem Sinne behaupten, daß die evangelische Dogmatik als wissenschaftliche Selbstaussage des christlichen Einzelbewußtseins sich entwickelt, aus welcher Fassung der kirchlichen Objectivität der evangelischen Dogmatik die schwersten Gefahren drohen . . . Eine Dogmatik, welche sich lediglich als psychologische oder religiöse Selbstaussage bietet, wird niemals im Stande sein, das religiöse Bedürfniß der Menschheit auf die Dauer zu befriedigen und die von dem frommen Gemüthe geforderten Garantieen zu gewähren. Eine solche persönliche Selbstaussage, welche wir nur bei der einen Persönlichkeit Jesu als absolut gültig und in Folge dessen normativ für die gesammte Menschheit anerkennen dürfen, würde, und wäre sie von jedem Andern mit noch so großer Geisteskraft und wissenschaftlicher Consequenz durchgeführt, nimmermehr irgend welche dauernde und ernsthaft gemeinte Auctorität bei den Zeitgenossen zu erobern fähig sein, da ein jeder Andere sein beliebig anders geartetes religiöses Selbstbewußtsein, sobald er es nur wissenschaftlich auszugestalten vermöchte, entgegenstellen kann. Wie denn selbst ein Luther bei aller Mächtigkeit des in und aus seinem Herzen strömenden Geisteslebens sicherlich eine kirchenbildende Wirkung nicht hinterlassen hätte, wenn er sein Glaubensbekenntniß lediglich als ein rein persönliches, nicht aber als die der apostolischen und wahrhaft katholischen Kirche einwohnende objective Wahrheit, als die aus der Quelle Jesu Christi geflossene Lehre eines Paulus, eines Augustinus geltend zu machen ebenso berechtigt als bestrebt gewesen wäre' . . .[1]. ‚Die Entwicklung des gesammten evangelischen Glaubensgehaltes,' bemerkt er weiter, ‚aus dem religiösen Einzelbewußtsein des dogmatischen Subjects heraus, so lange sie mit den kirchlichen Dogmen wesentlich zusammenstimmt, würde entweder eine persönliche Täuschung oder einen wissenschaftlichen Betrug in sich

---

[1] Ders. a. a. O. S. 130.

schließen, denn thatsächlich empfängt der Einzelne sein religiöses Bewußtsein, so lange er gläubig ist, durch die Vermittlung der Schrift und Kirche aus Jesu, als der befruchtenden Quelle seines Glaubens, nicht aber nude aus sich selbst. Oder aber das Ich des Menschen, welches heute noch mit einem von den Vätern ererbten Reichthume religiösen Gehaltes erfüllt sein kann, wird, einmal zum Alles beherrschenden Princip der Religiosität erhoben und fortan von keiner höheren Macht geleitet, in Kürze dieses früheren Reichthums sich entleeren und unversehens bei einem verschämten oder auch schamlosen Bankerott seines religiösen Lebens anlangen. Vestigia terrent.'[1]

Auch Ritschl in seinem großen Werke von der Rechtfertigung und Versöhnung[2] nennt die Erfahrung Luther's von Zerschmetterung des Gewissens durch das Gesetz und von der Gewissensberuhigung durch die Satisfaction Christi eine nur individuelle; die Geschichte der Kirche seit dreihundert Jahren spreche gegen die Allgemeingültigkeit derselben. Es müssen daher auch die Gläubigen unter den Theologen zugeben, daß, wenn Ritschl ‚von anderen Erfahrungen ausgeht', die Differenz wissenschaftlich sich nicht ausgleichen läßt[3].

So führt denn diese einseitige Betonung der Erfahrung nach der einen Richtung nothwendig zu dem falschen Spiritualismus der schwärmerischen und pseudomystischen Secten, nach der andern in den rationalistischen Idealismus, der die Geschichtsthatsachen des Christenthums entstellt oder läugnet, und den objectiven Heilsinstituten nur noch eine pädagogische oder symbolische Bedeutung läßt. Er erblickt das Wesen des Christenthums nur noch in ‚einem innerlich ethischen Erlösungs- und Versöhnungsproceß, wie sich derselbe in jedem einzelnen zu erlösenden Menschen wiederholen muß; von dem

---

[1] Ders. a. a. O. S. 131. [2] III. S. 589; I. S. 599.
[3] Erlanger Zeitschrift für Protestantismus. LXVIII S. 274.

geschichtlichen Charakter der Offenbarung und dem ganzen Werk Christi bleibt nur soviel, daß ‚Christus ohne Mittheilung von anderen Menschen das hatte, was wir nur durch die Vermittlung der christlichen Gemeinschaft, also in letzter Instanz durch seine Vermittlung erlangen; nicht aber, daß in ihm etwas specifisch Anderes gewesen wäre als das, was durch seine Vermittlung in uns ist‘ [1]. Schleiermacher hatte Ursache, sich zu beklagen über den ihm gemachten Vorwurf, daß sein Christus kein historischer, sondern ein idealer sei; allerdings hat er dieß so nicht gemeint, aber aus der Consequenz seines Systems ergibt sich eben nur ein solcher, und ist auch nur ein solcher möglich.

Da tritt nun von Neuem die Forderung an den modernen Protestantismus heran, einen Standpunkt ausfindig zu machen, von dem aus es gelingt, nach Schleiermacher's Wort das Historische und Ideale, den geschichtlichen Christus und das Urbild der Erlösten ‚zusammenzuschauen‘. Kant hatte das Ideal in Christus hinein verlegt, als Vorbild moralischer Vollkommenheit; nur in dieser Beziehung und deßwegen blicken wir zu ihm auf, um durch ihn sittliche Förderung zu gewinnen. Christus ist eine jener Idee entsprechende historische Erscheinung, freilich nur, insoweit die Erfahrung von ihm zeugen kann [2]. Es ist eine Forderung der Vernunft, daß alle Menschen diesem Ideale nachstreben sollen, nicht aber, daß wir an ihn glauben als an Einen, der Gottmensch gewesen wäre, was ja für uns gar keine sittliche Bedeutung haben könnte, ‚da man doch nicht von uns verlangen kann, daß wir es einem Gotte gleich thun sollen‘ [3]. Diese Idee der sittlichen Vollkommenheit hat vielmehr ihren Werth vollkommen in und durch sich

[1] Pfleiderer, Religionsphilosophie. 1. Aufl. S. 387.
[2] Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft. 2 Stück.
[3] Streit der Facultäten.

selbst, da sie schon in unserer Vernunft liegt. Da man aber nicht sagen kann, sie sei ihr selbst entstammt, so kann man dieß so ausdrücken, daß man sagt, dieselbe sei vom Himmel gekommen und habe die Menschheit angenommen, daß demnach der Sohn Gottes in solcher Weise sich selbst erniedrigt habe.

So wird Christus nur das Symbol der sittlichen Erneuerung; der Untergang des alten Menschen im Leiden und Tod wird in der Lehre von seinem erlösenden Tode symbolisch dargestellt. Die Auferstehung und Himmelfahrt dagegen sind nur Bilder des Eingangs in den Sitz der Seligen, d. i. der Gemeinschaft der Guten.

Doch diese Kant'sche Idee der sittlichen Vollkommenheit ist ein bloßes Sollen, der keine Wirklichkeit entspricht, die daher sich selbst aufhebt. Da setzte nun die speculative Christologie ein.

IX. Die speculative Christologie.

Schelling und Hegel über die Menschwerdung Gottes. — Deutung dieses Satzes; sie ist eine Menschwerdung von Ewigkeit — A. Biedermann; sein Versuch, Princip und Idee zur Einheit zu verknüpfen. — Kritik. — A. Schweizer. — R. A. Lipsius; sein System. — Kritik. — Die speculative Christologie eine Leugnung des Christenthums. — Gottes Persönlichkeit und die Unsterblichkeit der menschlichen Seele nach Biedermann und Lipsius. — Zusammenfassung.

Schon Schelling hatte zu Anfang dieses Jahrhunderts von einer ewigen Menschwerdung Gottes gesprochen, und den Indiern Recht gegeben, welche den Missionären, die ihnen von der Menschwerdung Gottes in Christo predigten, erwiderten, das sei ihnen nichts Neues, und sie fänden nur dieß auffallend, daß nach jenen dieß nur einmal geschehen sei, während es bei ihnen immerfort sich wiederhole[1]. Als Hegel

[1] Ueber die Methode des akadem. Studium. S. 190.

den Satz zum Fundament seiner Philosophie erhob: ‚Alles Vernünftige ist wirklich‘, mußte die Einheit Gottes und des Menschen, als eine Vernunftidee, auch wirklich sein. Die Anwendung dieses Satzes auf die Menschwerdung ergab sich von selbst; die Idee des Gottmenschen, verwirklicht in der Person Jesu von Nazareth, schien durch diesen Ausspruch philosophisches Vollbürgerrecht empfangen zu haben. Marheineke, Göschel, Conradi, Rosenkranz, Schaller, Daub construirten auf Grund der Idee des Gottmenschen die Nothwendigkeit der Incarnation Gottes in Jesu von Nazareth, sahen in diesem den Collectivmenschen, die Realisirung der Menschheitsidee als Allpersönlichkeit u. s. f. Göschel beruft sich für diese Vorstellung sogar auf Thomas v. Aquin, der somit im neunzehnten Jahrhundert eigentlich in Berlin zuerst wieder zu Ehren kam, den er aber leider in höchst unglücklicher Weise erklärt und anwendet[1]. Doch was der Meister behutsam verhüllt und nur den Adepten in's Ohr geflüstert hatte, das verkündeten bald die Schüler auf den Dächern. Diese Menschwerdung Gottes hatte Hegel ganz anders gemeint, als die Theologen sie verstanden; auch ihm ist sie eine Menschwerdung von Ewigkeit, welche die beiden Momente des Göttlichen und Endlichen im Proceß des menschlichen Selbstbewußtseins zur Einheit zusammenschließt, und daher nicht in einem Individuum, sondern in der Gattung selbst sich fortwährend vollzieht. Jesus von Nazareth hat für ihn nur die Bedeutung, daß von ihm der Anstoß ausging, diese Idee in's Bewußtsein zu erheben, die aber auf der Stufe der bloßen Vorstellung als in einem concreten Individuum verwirklicht geschaut wurde. ‚Wie der Gott des Plato,‘ sagt Strauß[2], ‚auf die Idee hinschauend die Welt bildete, so hat der Gemeinde, indem sie, veran-

[1] Beiträge zur speculativen Philosophie von Gott und dem Menschen und von dem Gottmenschen. S. 139.

[2] Leben Jesu. II. S. 736.

laßt durch die Person und Schicksale Jesu, das Bild ihres Christus entwarf, unbewußt die Idee der Menschheit in ihrem Verhältniß zur Gottheit vorgeschwebt.' Indem nun der Geist, hiedurch angeregt, die Idee der mit Gott einigen Menschheit sich zum Bewußtsein bringt, ist der sinnliche, empirische Gegenstand ein geistiger und ewiger geworden; die sinnliche Geschichte wird zur absoluten, und versinkt wie ein Traumbild in die Vergangenheit, während die Idee in dem sich schlechthin gegenwärtigen Geiste fortlebt[1]. Die gesammte Linke der Schule Hegel's dachte pantheistisch; nur in die Gesammtheit, nicht in ein Individuum gießt die Idee ihre Fülle aus; die ganze Menschheit ist darum der Gottmensch.

So hat die speculative Theologie mit dem Satze Lessing's und Hegel's Ernst gemacht, daß „zufällige Geschichtswahrheiten nie nothwendige Vernunftwahrheiten werden können'[2]; was schon Schleiermacher[3] als Befürchtung ausgesprochen, daß bei der speculativen Ansicht für die geschichtliche Person des Erlösers nicht viel mehr als bei der ebionitischen übrig bleibe, war eingetreten. Die sinnliche Geschichte des Individuums, sagte Hegel, ist nur der Ausgangspunkt für den Geist; die Consequenz der Lehre von der Immanenz Gottes im Menschengeist ist die Selbsterlösung des Geschlechtes.

In neuester Zeit haben die Nachzügler der Speculation Hegel's noch einmal den Versuch unternommen, die Continuität einer wahrhaft speculativen Theologie mit dem positiven Christenthume nachzuweisen, den ‚Christus der Idee' mit dem ‚Christus der Geschichte', das ‚Princip' mit der ‚Person' in

[1] Hegel, Religionsphilos. II. S. 237.

[2] Lessing, WW. V. S. 80. Berl. 1825. Hegel, WW. VI. S. 348. Dieser Satz beweist eben, daß das Christenthum etwas mehr ist als ein System nothwendiger Vernunftwahrheiten.

[3] Zweites Sendschreiben.

einen innern Zusammenhang zu bringen. Sie wissen eben: ohne Christus kein Christenthum.

So hebt denn, vielfach von Hegel's und Strauß' Gedanken bestimmt, A. Biedermann[1] den ‚fundamentalen Widerspruch in der kirchlichen Christologie' hervor, welcher nach ihm darin wurzelt, ‚daß das christliche Princip mit der menschlichen Persönlichkeit, deren religiöses Leben seine Offenbarung in der Geschichte ist, unmittelbar identificirt, daß daher ein geistiges Princip als eine einzelne Person beschrieben wird, wovon die mythologisirende Form des Dogma's die nothwendige Folge war' . . . ‚Hält man auf der Basis der Kirchenlehre, der Identification vom Princip des Christenthums (als wirklicher Einigung von Gottheit und Menschheit) mit der Person Jesu, an der Person fest, so kommt der Verstand an der Hand der Geschichte zu dem Urtheil: Wenn jene biblische Form kurzweg die christliche Lehre sein soll, so ist die Menschheit gegenwärtig thatsächlich über das Christenthum und seine Lehre hinaus. Geht man aber von der andern Seite aus, im Christenthume principiell die absolute religiöse Wahrheit anzuerkennen, und will man doch die Basis der Kirchenlehre, die Identification des Principiellen mit dem in Jesu Persönlichen festhalten, so wird man dazu gezwungen, die Form, in der man sie selbst denkend kennen gelernt hat, in die Bibel hineinzutragen, um sie wieder aus ihr herauszulesen, was, je größer die zwischen inne liegende geschichtliche Vermittlung ist, einen um so größeren Aufwand der Kunst des Ein- und Auslegens und gegenseitigen Accommodirens erfordert. Wenn aber der Verstand mit nüchternem Wahrheitssinn diese Künste als historisch untreue Künsteleien erkennt, so muß er urtheilen: Entweder, wenn die Voraussetzung der Kirchenlehre festgehalten wird, daß als christliche Lehre nur gelten solle, was

[1] Christliche Dogmatik. 1869. S. 527.

Jesu persönliche Anschauung und Lehre gewesen, so ist die Menschheit durch das Christenthum selbst über das Christenthum hinausgekommen; Oder jene Identification ist eine dem religiösen Bewußtsein innerhalb einer positiven Religion zwar natürliche optische Selbsttäuschung, und dann macht nur das religiöse Princip in der persönlichen Lehre Jesu, nicht aber zugleich deren persönlicher Ausdruck die christliche Wahrheit aus; diese ist größer als jede einzelne Fixirung, sei's nun in ihrem historisch primitiven Ausdruck, sei's nun in irgend einer Form der weiteren geschichtlichen Entwicklung. Denn was vom historischen Standpunkt der christlichen Offenbarung von Jesus gilt, das gilt natürlich auch von jeder Erweiterung der persönlichen Offenbarung Jesu auf die Lehre der Apostel, auf die Schrift, auf die jeweilige Kirchenlehre. Der Verstand bleibt bei der Alternative: Entweder wird die christliche Lehre historisch fixirt — dann liegt sie hinter der stets fortschreitenden Zeit zurück; Oder die christliche Lehre ist Alles, was von religiöser Erkenntniß in der historischen Entwicklung des Christenthums sich entwickelt hat — dann ist in der Person Jesu, in der Schrift nur das Princip, nicht aber die fertige Lehre der christlichen Wahrheit gegeben.'

Hören wir nun, was er selbst auf dieses Entweder-Oder antwortet: „Jesu persönliches Leben,' sagt er [1], ‚ist die erste Selbstverwirklichung jenes Princips zu einer weltgeschichtlichen Persönlichkeit gewesen, und diese Thatsache ist der Quellpunkt der Wirksamkeit dieses Princips in der Geschichte. Jesus ist als die historische Offenbarung des Erlösungsprincips der historische Erlöser.' Wie? Darum schon wäre er unser Erlöser, weil in ihm die Idee der Einheit Gottes mit dem Menschen zum ersten Male in's Bewußtsein getreten ist? Aber diese Idee

[1] A. a. O. S. 621.

allein ist es ja, die mich erlöst, nicht er, und ich kann sie aufnehmen und so mein Selbsterlöser werden, gleichviel, was ich von Christus halte, ob ich überhaupt nur ihn kenne. Nicht einmal das ‚rettende Brett‘ ist er uns, das du, bist du am Land, ‚wirfst in die Wellen zurück‘. Biedermann ist hiemit nicht einen Schritt weiter über die ältere speculative Christologie hinausgekommen; das Verhältniß der Person Jesu zu diesem erlösenden Princip ist und bleibt ein äußerliches und accidentelles. Auch nicht das ‚welthistorisch gewährleistende Vorbild oder Symbol für die Wirksamkeit des Erlösungsprincips‘ kann er sein, da weder nach seiner noch nach der Kirchenlehre ‚die Absolutheit des Geistes, die im Selbstbewußtsein der Gotteskindschaft sich aufschließt, die Offenbarung des Wesens des absoluten Geistes selbst ist‘.

Ebenso erklärt der speculative Dogmatiker A. Schweizer[1]: Davon kann nicht mehr die Rede sein, ‚daß Christus die Erlösungsreligion von sich aus erst erzeugt, oder ihr die Heilkraft für die Sünder erst leihe und in Gott oder seiner Weltordnung eine Abänderung wirke; vielmehr trägt sie das Heil in sich selbst gemäß der Natur der Dinge oder kraft des ewigen Rathschlusses‘. Die Erlösungsreligion trägt nach ihm ihre Kraft sowie ihr Bestimmtsein für uns Menschen ewig in sich selbst, aber sie hat sich in Christo principiell vollkommen geoffenbart, d. h. insofern in ihm die Liebe Gottes ein höheres Ich constituirt, und so der ideale Christus mit dem geschichtlichen sich in ihm vereinigt hat. Doch steht er darum nicht über uns, da ja ‚Jesus mit seinen Jüngern das Vater unser betete‘; auch um Vergebung der Schuld, die sein ‚schärferes Auge‘[2] auch an sich als der Vergebung bedürftig erblickte.

R. A. Lipsius[3], der sich vielfach mit Biedermann berührt,

---

[1] Christliche Glaubenslehre. II. 1. S. 30. 235.
[2] A. a. O. S. 19. 20. [3] A. a. O. S. 447.

zugleich Schleiermacher und Kant seine Ideen entnimmt, erkennt die ganze Bedeutung dieser Frage nach dem Verhältnisse des religiösen Princips zu der religiösen Persönlichkeit Jesu. Mit der Identificirung des religiösen Princips und der geschichtlichen Person Jesu Christi war die Idealisirung des Historischen und die Historisirung des Idealen gesetzt; hiemit aber auch zugleich für den kritischen Verstand die Aufgabe ausgesprochen, diese Identificirung wieder aufzulösen und für die dogmatische Speculation Ideales und Historisches in das richtige Verhältniß zu einander zu setzen, beides im Denken zu unterscheiden, gleichzeitig aber die Nothwendigkeit für den Glauben darzuthun, ‚beides wieder zusammen zu schauen'.

Wie löst er nun diese Aufgabe? Die unmittelbare Identificirung des religiösen Princips des Christenthums mit Christi Person und Werk ist nach ihm Doketismus; die bloß zufällige und äußerliche Verbindung, als wäre Jesus nur der zufällig erste Vertreter dieses Princips oder sein Wirken nur der äußere Anlaß zur symbolischen Darstellung der allgemeinen Wirksamkeit dieses Princips in der Menschheit, Ebionitismus. Wenn man auch in ihm den religiösen Lehrer sähe, dessen Bewußtsein die Gottessohnschaft zuerst aufgegangen sei, so sei immerhin die bleibende Bedeutung seiner Person nicht einzusehen; denn Lehre und äußeres Werk sind lösbar von ihrem ersten Träger. Die bloße Symbolisirung, bemerkt er weiter, der Idee in Jesu Person lasse seine geschichtliche Bedeutung erst recht unerklärt; ‚dem persönlichen Haupte der religiösen Gemeinde wird dann ein abstract-unwirkliches Idealbild unterschoben, das die Gemeinde nur zufällig mit seiner Person in Verbindung setzt. Die vermeintliche allgemein menschliche Wirksamkeit dieses Idealbildes ist aber einfach eine Täuschung, möge dasselbe nun wirklich als religiöses Ideal, oder nur als moralisches Vernunftideal, als ästhetisches Ideal sittlicher Schönheit, als phi-

losophisches Ideal des Absoluten oder gar als ‚Menschheitsideal‘ überhaupt vorgestellt sein‘ [1]. Das älteste Christenthum ist nach ihm überhaupt ja nicht verschieden von den Träumereien der *Gnosis*. ‚Die Vorstellungsformen, in welchen die Apologeten sich bewegen, sind eben so gut wie die gnostischen Lehren von einer Aeonenwelt . . . christliche *Mythologie*, die diesen Namen nicht weniger als die Phantasieen der Gnostiker verdienen, wenn man sie auch später zum kirchlichen Dogma gestempelt hat.‘ Der Unterschied liegt lediglich in dem Verhältniß, welches sich diese christliche Mythendichtung zum unmittelbaren frommen Bewußtsein der Gemeinde gegeben hat [2].

So verwirft Lipsius alle Vermittlungsversuche, die er bei seinen Vorgängern findet, deren er aber nachträglich dennoch selbst sich wieder bedient [3], um seine Dogmatik noch mit dem Namen einer christlichen bezeichnen zu können. Was weiß er nun an deren Stelle zu setzen? Wie verhält sich nach ihm der Mythus des Christenthums zum religiösen Bewußtsein? Der historische Christus ist und bleibt doch unser Erlöser, wenn auch nicht *unmittelbar*, so doch *mittelbar*, durch die *von ihm gestiftete Kirche*. Da nämlich, führt er aus, in der christlichen Gemeinde das Reich Gottes als höchster göttlicher Weltzweck offenbart und damit zugleich die gemeinsame Erhebung über alle endlichen und particulären Zwecke in der Welt als höchster Zweck des gemeinsamen und individuellen Lebens erkannt ist, so begründet *erst die Zugehörigkeit zur Gemeinde* die Möglichkeit für das Subject, im Bewußtsein seiner Gotteskindschaft sich zur Freiheit über die Welt zu erheben, und in der dienenden Hingabe an den universellen göttlichen Liebeszweck zugleich seinen eigenen

[1] A. a. O. S. 542.

[2] In *Schenkel's* Bibellexikon. II. Bd. u. d. W.

[3] Die Nachweise bei v. *Hartmann*, Die Krisis des Christenthums in der modernen Theologie. 1880. S. 28 ff.

persönlichen Lebenszweck zu erfüllen[1]. So kann und muß zwar der subjective Heilsproceß in seinem allgemeinen psychologischen Wesen sich auch abgesehen von dem geschichtlichen beschreiben lassen, d. h unmittelbar erlöst der Mensch sich selbst, indem er die ewige Heilsordnung mit Hülfe der göttlichen Immanenz in seinem Geistesleben subjectiv verwirklicht; doch für die Glieder der christlichen Gemeinschaft kommt dieselbe nur vermöge ihrer Zugehörigkeit zu der Gemeinde zu Stande. Die Gemeinde, von Christus gestiftet, verkündet eben die Versöhnung und Erlösung, und so wird dem Einzelnen die Objectivität des göttlichen Gnadenwillens als eine geschichtliche Objectivität entgegengebracht, und diesem wird dadurch eine Bürgschaft, daß seine individuelle Heilserfahrung keine subjective Einbildung oder Selbsttäuschung ist[2]. Er nimmt Antheil an der gemeinsamen religiösen Erfahrung, an der durch Christus der Gemeinde geschichtlich vermittelten Versöhnung und Erlösung. Die subjective Heilsgewißheit ist demnach bedingt durch ein ‚vorläufiges Vertrauen' in die Wahrheit der von der Gemeinde in der Predigt des Evangeliums bezeugten religiösen Erfahrung; ohne dieses Vertrauen wäre der individuelle Glaube der Einzelnen einfach Vermessenheit und subjective Einbildung. Denn die objectiv gültige Wahrheit der Predigt des Evangeliums ruht nur auf dem Zeugniß der Gemeinde, da das Schriftzeugniß nur die religiöse Erfahrung der ersten Jünger und Urgemeinde bezeugt. —

Da hätten wir denn gerade den entgegengesetzten Weg, der zur christlichen Gewißheit führt, als jener war, den Frank vorgezeichnet hat. Dort führt der Gnadenstand des geistlichen Ich zur geistlichen Gemeinschaft; hier die Erfahrung der Gemeinde zu der Gewißheit des eigenen Gnaden-

[1] A. a. O. S. 650. [2] A. a. O. S. 650.

standes. Dort ist es die so oft und viel gepriesene ‚Unmittelbarkeit des Bandes zu Christo' in jedem Einzelnen; hier ist es die Gemeinde, die zuerst mit Christo in Beziehung tritt, und so geht im Werke Christi die Beziehung auf die Gemeinde der Beziehung auf den Einzelnen voran. Schon A. Ritschl[1] hatte diesen Gedanken ausgesprochen und sich dadurch den Vorwurf katholisirender Tendenzen zugezogen, wie es auch Lipsius begegnete. Doch auch diese Wendung finden wir schon bei Schleiermacher, der von seinem pantheistischen Standpunkt aus die Kirche zu reconstruiren suchte. Durch die Kirche vermittelt sich nach ihm alle Gnadenwirkung auf den Einzelnen; denn sie ist die vom heiligen Geist beseelte Gemeinschaft der Wiedergeborenen, der heilige Geist selbst aber ist ‚der Gemeingeist des von Christus gestifteten neuen Gesammtlebens', die ‚Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Form des das Gesammtleben der Gläubigen beseelenden Gesammtgeistes'[2]. Allerdings, indem so die directe persönliche Beziehung des Einzelnen zu Christus aufgehoben und die religiöse Gemeinschaft oder genauer die geschichtliche Continuität des Christenthums bis zur Gegenwart als Mittler zwischen ihm und uns eingeschoben wird, empfängt die Kirche eine Stellung, welche katholischerseits ihr immer vindicirt, vom Protestantismus aber als das πρῶτον ψεῦδος der Römischen und aller katholisirenden Tendenzen von Anfang an bezeichnet und auf's Heftigste bekämpft wurde[3].

Aber auch dieses Auskunftsmittel, das Christenthum zu retten, erweist sich als ungenügend. Denn alle Voraussetzungen Lipsius' zugegeben, so können sie doch nimmermehr die Bedeutung des Christenthums als einer Religion der Erlösung festhalten. Der Einzelne bleibt auch hier immer sein Selbsterlöser, und die Kirche ist nur für ihn eine causa

[1] Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. III. S. 340 ff.
[2] Glaubenslehre. § 115. 121. 123.
[3] Kliefoth, Acht Bücher von der Kirche. I. S. 36 ff.

occasionalis, dieses Werk der Erlösung an sich selbst zu vollziehen. Die Beziehung auf Christus tritt dann in weite Ferne zurück und kann sein Gedächtniß völlig aus dem Horizont der Geschichte in die Vergessenheit hinabsinken, etwa wie die Urheber der ältesten Dichtungen Griechenlands oder der Veden; die Religion der Immanenz wird davon eben so wenig berührt, als unser ästhetischer Genuß an der Iliade oder die religiöse Befriedigung, die der Hindu in seinen alten Liedern findet. Mit Recht sagt daher gegen ihn v. Hartmann[1]: „Ist das Erlösungsprincip ein immanentes, das nur in mir schlummert und der Erweckung durch äußere, geschichtlich an mich herantretende Ereignisse bedarf, so ist derjenige Mensch, welcher mir diesen unschätzbaren Dienst leistet, doch immer nicht mein Erlöser, sondern nur mein Erwecker zu nennen, und noch weniger verdient der Erwecker den Namen meines Erlösers.'

Nicht ohne Grund ist, was von Hartmann[2] weiter dieser Theorie entgegenhält: ‚Es ist gegen Lipsius nicht mit Unrecht der Vorwurf des Katholisirens erhoben worden, wenngleich natürlich sein Standpunkt inhaltlich dem katholischen schon dadurch ganz entgegengesetzt ist, daß er jede magische Gnadenvermittlung der Kirche verwirft, und ihre Leistung auf die Helferschaft zur Selbsterlösung beschränkt. In formeller Hinsicht treten solche katholisirende Tendenzen als unvermeidliche Reaction überall da hervor, wo die (protestantische) Theologie das deutliche Gefühl gewinnt, daß der Boden unter ihren Füßen zu wanken beginnt und der Individualismus dem objectiven Dogma über den Kopf wächst; in solcher Lage ist es ja stets die nächstliegende Auskunft, durch Anlehnung an den consensus omnium in der religiösen Gemeinschaft einen Halt zu suchen gegen die vermeintlichen Ausschreitungen des Subjectivismus. Insbesondere der geistliche

[1] A. a. O. S. 26. [2] A. a. O. S. 98.

Stand kann durch eine stärkere Betonung des Werthes der Kirche nur gewinnen, und daher einem Theologen, der auch auf dem linken Flügel des Protestantismus solche Forderungen stellt, nur dankbar sein . . . Freilich hat solches Katholisiren auch seine großen praktischen Bedenken; denn wenn es doch einmal die Kirche sein soll, die mich, gleichviel wie, zum Heile führt, dann werde ich mich wenigstens nach einer feststehenden Großmachtkirche umsehen, und mich lieber an den Felsen Petri klammern, als an eine der zahllosen protestantischen Sectenkirchen. Wenn ich doch einmal die beiden historischen Fictionen in den Kauf nehmen muß, daß die christliche Kirche die Selbsterlösung im speculativen Sinne lehre, und daß Jesus der vorsätzliche Gründer und Stifter der (von einem solchen Inhalt erfüllten) christlichen Kirche sei, dann wird es auf etwas mehr oder weniger dogmatische Abweichungen zwischen der Kirchenlehre und speculativen Erlösungslehre . . . auch nicht mehr ankommen.'

Es hat sonach, wie aus dem bisher Gesagten sich ergibt, auch der speculative Protestantismus Christum als den Erlöser im vollen und eigentlichen Sinne aufgegeben, und läßt ihn nur noch gelten in einer Weise, wie dieß auch von Buddha ausgesagt werden kann. ‚Nicht mehr der historische Jesus von Nazareth gilt dem speculativen Protestantismus als Erlöser, sondern nur eine an diesen Namen angeheftete Idealdichtung, welche nur noch als symbolische Personificirung des rein geistigen Erlösungsprincips dient, in demselben Sinne, wie man auch dem katholischen Heiligencultus eine symbolische Bedeutung unbestritten lassen könnte; Jesus muß sich mit der Ehre begnügen, derjenige gewesen zu sein, welcher den Mittelmeerländern das Erlösungsprincip lehrte und in sich zur urbildlichen Verwirklichung brachte.' [1]

---

[1] v. Hartmann a. a. O. S. 59.

Daher wird und muß das christliche Bewußtsein aller Confessionen eine solche Christlichkeit perhorresciren, da sie nur dem Scheine nach an Christus festhält; aber auch der speculative Protestantismus selbst kann diesen Anspruch nur durch einen Abfall von seinen eigenen Principien rechtfertigen, da der historische Christus, was auch immer als greifbarer Rest der evangelischen Geschichtserzählung noch von ihm festgehalten werden mag, diese Religion der Erlösung weder gelehrt noch in sich realisirt hat, und er eben darum auch nicht als Symbol, als Urbild der Religion der Immanenz betrachtet und verehrt werden kann. Aber auch abgesehen von alle dem, was soll uns dieses wesenlose Schemen von subjectiven religiösen Vorstellungen, auf welche diese Dogmatiker das Christenthum schließlich reduciren? Diese rein im Subject bleibende Religiosität mit ihrer unanfechtbaren inneren Erfahrung bedarf kaum eines Cultus noch einer Gemeinschaft, und diejenigen unter den Gebildeten, welche allenfalls sich auf dieses letzte Bollwerk der subjectiven Erfahrung zurückziehen, haben im Grunde wenig Interesse daran, zu erfahren, daß diese kritisch überwundenen Formeln früher einmal ein Bedürfniß des religiösen Lebens gewesen sind[1]. Und wenn die Pietät oder andere Motive den Theologen veranlassen, den Gewinn seiner speculativen Durchbringung der alten Dogmatik in eben diese längst unverständlich gewordenen Anschauungsformen zu kleiden, so wird jeder Andere sie ohne diese Vermummung lieber erblicken und leichter verstehen. Ja, man könnte versucht sein, in einer solchen Methode nur den dem modernen Geiste angepaßten Gedanken des Pomponatius wieder zu finden, daß ein Satz theologisch wahr und philosophisch falsch sein könne und umgekehrt, so daß die Ironie

---

[1] Vgl. H. Schmid, Das Verhältniß der christlichen Glaubenslehre zu den anderen Aufgaben der akademischen Wissenschaft. 1881. S. 13.

des Schicksals die Männer der extremsten Negation auf den gleichen Standpunkt mit Luther zurückgeführt hätte[1].

So stehen wir denn am Ende des Zerstörungsprocesses. Die ‚christliche Dogmatik' von Biedermann macht auch vor den beiden Cardinalfragen, welche Alle, so die positiven Dogmen der Kirche bereits dem Läuterungsproceß der ‚Wissenschaft' überlassen haben, möglichst laut bejahen, um dadurch ‚von vornherein sich noch als gläubige Theologen auszuweisen', nicht Halt. Die Behauptung der Persönlichkeit Gottes ist ihm nur das Schibboleth des vorstellungsmäßigen Theismus[2], welche Vorstellung in den reinen, Gott allein adäquaten Begriff des absoluten Geistes aufzuheben ist, und wobei die längst widerlegten Einwendungen, die immer von Neuem das Spinoza-Fichte'sche Wort vorbringen: Omnis determinatio est negatio, wiederkehren. Doch erlaubt er, uns Gott als Persönlichkeit vorzustellen, da die Vorstellung die natürlich-allgemeine Form unseres Glaubensbewußtseins ist, während ein Anderer (Pfleiderer[3]) lehrt, daß die Frömmigkeit durch das Aufgeben dieser Vorstellung einen großen Gewinn erlange. Ebenso ist die Vorstellung der Seelenfortdauer in den Gedanken des ewigen Lebens im Sinne der Immanenz zu erheben, und ein Festhalten an ihr kann nur die Aeußerlichkeit befördern, die Innigkeit des in Gott Seins mitten in dieser Zeit schädigen[4]. Und das ‚Lehrbuch der evangelisch-protestantischen Dogmatik' des Neukantianers Lipsius gibt zu, daß ‚der philosophische Begriff des Absoluten für das reflexionelle Denken nicht minder unvollziehbar als die religiöse Idee der Persönlichkeit Gottes'[5] sei, wobei der inadäquate und nur analoge Charakter unserer Gotteserkenntniß zu einem widerspruchsvollen gewendet wird; doch hält er noch an dem Glauben an die

[1] Vgl. Luther's Anerkennung dieses Satzes, WW. X. S. 1396.
[2] A. a. O. S. 639. [3] A. a. O.
[4] A. a. O. S. 743. [5] S. 206.

Persönlichkeit Gottes insoweit fest, als dieser aus der religiösen Erfahrung unmittelbar erwächst, womit aber ‚eine objectiv-theoretische Aussage über das Verhältniß Gottes zur Welt überhaupt nicht gewonnen wird'[1]. Denn hiemit würde die Grenze der Erfahrung transscendirt, für welche letztere allein nur es ein Wissen gibt, so daß der Mensch nach ihm in einem beständigen Gegensatze zwischen Wissen und Glauben sich umhergeworfen sieht. Die Versuche, die persönliche Fortdauer wissenschaftlich zu begründen, sind nach ihm schon darum vergeblich, weil die unserer Erkenntniß gesetzten Schranken oder die Unmöglichkeit, über den Boden der uns gegebenen Erfahrung hinaus eine andere Daseinsform des menschlichen Ich auf dem Wege des reinen Denkens zu erschließen, solche Beweise von vornherein als hinfällig erscheinen lassen; denn eine nackte Seelenexistenz ist eine phantastische Vorstellung. Doch mag die religiöse Hoffnung sich dabei beruhigen, daß der Menschheitsgeist, wenn er auch niemals von seiner raumzeitlichen Bedingtheit in der Welt schlechthin loskommen kann, doch vielleicht (!) unter anderen natürlichen Bedingungen als der unserer Erfahrung zugänglichen sich zu höheren Stufen des selbstbewußten und selbstthätigen Lebens erheben könne[2].

Am Schlusse seiner ‚Krisis des Christenthums' gibt von Hartmann eine Zusammenfassung der Arbeiten der speculativen Theologie im modernen Protestantismus, welche mit der Anerkennung seiner Leistungen zugleich die entschiedenste Verurtheilung desselben ausspricht. ‚Wenn die Daten der geistigen Erfahrung allein ausreichen, um eine allgemein menschliche Erlösungsreligion auf Grund des religiösen Fundamentalphänomens (die Relation, in welcher das Selbstbewußtsein des Menschen zu seinem Gottesbewußtsein steht) sicherzustellen, so würde der Zuverlässigkeit und Gewißheit dieser

---

[1] A. a. O. S. 174. [2] A. a. O. S. 371.

ewigen Heilsordnung durch keine geschichtliche Offenbarung oder objective Heilsthatsache ein Zuwachs zugeführt werden können, selbst dann nicht, wenn die historische Beglaubigung sich wirklich auf denselben Erlösungsbegriff bezöge, welcher aus der allgemein menschlichen subjectiven Erfahrung desselben entspringt. Da aber der heterosoterische Erlösungsbegriff des Christenthums den autosoterischen der Vernunftreligion unbedingt negirt, und nur aus der vorausgesetzten Unmöglichkeit des letzteren die Legitimation seiner Existenz zu schöpfen vermochte, so ist der Versuch dieser nachträglichen Verkoppelung beider ein Widersinn, wie er ärger kaum gedacht werden kann. Abstrahirt man hingegen von dieser widersinnigen Zuthat, so liefern die Werke von Lipsius, Biedermann und Pfleiderer die schätzbarsten Vorarbeiten für die Darstellung einer von allen objectiven geschichtlichen Heilsthatsachen unabhängigen ewigen Heilsordnung und dadurch zum Aufbau einer autosoterischen Erlösungsreligion, welche den Anspruch erheben darf, allgemein menschliche Religion zu sein, weil sie auf keinen anderen Voraussetzungen fußt, als auf den Grundthatsachen des religiösen Bewußtseins, und doch besser und verständiger als irgend eine der früheren Religionen die tiefsten Bedürfnisse des menschlichen Gemüths befriedigt. Indem diese christlichen Theologen auf solche Weise die Errungenschaften der neuesten Philosophie für eine Religion auf der Basis einer concretmonistischen Immanenz praktisch verwertheten, haben sie demnach wider ihre Absicht eine positive geschichtliche Leistung vollbracht, von deren Tragweite sie selbst keine Ahnung haben, und deren Ausnützung und Vollendung allerdings erst von ihren Nachfolgern erwartet werden kann.'[1]

So wird denn die Religion der Zukunft darin bestehen, daß mit Abwerfung nicht bloß aller Offenbarungs-, Wun-

[1] A. a. O. S. 115.

der-, Inspirations- und Gnadenlehre, sondern auch nach Aufhebung der Idee eines transscendenten Gottes, eine und dieselbe religiöse Thätigkeit, die sich im Abhängigkeitsgefühl ankündet, als gesetzmäßige Bethätigung des Menschengeistes und gleichzeitig auch in vollem Umfange als Activität des göttlichen Geistes in seiner menschlichen Eingeschränktheit zum menschlichen Subject verstanden wird, wodurch der Mensch über seine Abhängigkeit von der Welt sich erhebt. So lange Gott noch als Du dem Ich des Menschen gegenübersteht, hat das religiöse Bewußtsein seine volle Befriedigung nicht erreicht, bleibt das Verhältniß Gottes zum Menschen doch formell eine dämonische Besessenheit des letzteren durch ersteren. Auf dem Standpunkt des concreten Monismus stellt sich dagegen das, was als Wesensfremdheit oder Heterousie im Wechselverkehr mit dem Menschen erschien, als eine einheitliche Bethätigung der Homousie, der Gottmenschheit, heraus; was als Wechselbeziehung erscheint, ist nicht mehr Wechselbeziehung, sondern Identität, die vom Standpunkt des eingeschränkten Subjects in Form einer Wechselbeziehung zum Bewußtsein gebracht wird. —

Siehe da, deine Götter, Israel! Der Pantheismus, dieses Alles gebärende und Alles wieder verschlingende Ungeheuer, ist die einzige Lösung des religiösen Problems!

Bei Hartmann aber schlägt die Religion in ihr Gegentheil um; Gott selbst, insoferne er im Menschen zum Bewußtsein kommt, hat Religion, und er verlangt und findet Erlösung von der Qual dieses Daseins im Menschen, der das Dasein negirt. ‚Nur durch mich,' spricht hier der Mensch, ‚kann Gott erlöst werden.' [1] Das ist eine Theologie, die

‚Spottet ihrer selbst, und weiß nicht wie'. —

Wir sind zu Ende. Untergehen im All — nenne es Brahm oder Nirvana, oder absolute Idee oder das Unbe-

[1] Phänomenologie des sittlichen Bewußtseins. 1879. S. 871.

wußte — das ist das letzte Stadium des Auflösungsprocesses, dem wir bis jetzt gefolgt sind mit dem Interesse des Pathologen, der das allmähliche Sinken des Lebens beobachtet und mit annähernder Gewißheit die Stunde des Todes prognosticirt. Ueberblicken wir noch einmal den Weg, auf welchem die Negation fortgeschritten ist.

Zuerst nagt der Zweifel am Formalprincip des Protestantismus, Canon und Inspiration. Die Inspiration der heiligen Schrift bleibt noch zu Recht bestehen, aber ihr Gebiet wird mehr und mehr eingeengt. Zuerst erstreckte es sich auf die ganze heilige Schrift; die Schrift, lautete die Formel, ist das Wort Gottes; bald hieß es: die Schrift enthält das Wort Gottes, und die Inspiration ward auf die Glaubenswahrheiten allein beschränkt — sodann auf die Heilsthatsachen — sodann nur auf die Person Christi — sodann nur auf seine Lehre — sodann auf den religiösen Geist seiner Lehre — sodann auf den allgemein religiös-sittlichen Gehalt.

In gleicher Weise wurde das Wesen und die Bedeutung der Inspiration aufgelöst. Statt der Eingebung der Wörter blieb nur die Eingebung der Worte — dann nur noch der Sachen — dann nur noch eine übernatürliche Anregung zum Schreiben — eine erhöhte Gewissenserregung — ein Getragensein vom Geiste der religiösen Gemeinschaft. Nachdem die heilige Schrift so ihre Bedeutung als eine von Gott ausgegangene autoritative Urkunde verloren hatte, entkleidete der Rationalismus die also bereits erniedrigte Bibel auch des letzten Restes übernatürlicher Weihe; — doch als historische Urkunde hält er sie noch fest. Da tritt die höhere Kritik ein und beweist aus äußeren und inneren Gründen, daß die wichtigsten Bestandtheile derselben mythischen und tendenziösen Ursprunges sind.

Man sucht nun Rettung im Materialprincip[1]. Zu-

[1] Vgl. oben S. 5 ff. 72 ff.

erst erscheint der Pietismus; er schöpft die Heilsgewißheit, doch rein subjectiv, aus der Erfahrung. Im Gefühle wurzelnd, entwickelt Schleiermacher sein protestantisches Christenthum, das aber weder christlich noch protestantisch mehr ist — aus ihm die in allen Farben schillernde Vermittlungstheologie bis zu den Vertretern der orthodoxen Lehre, die, um der Scylla des Subjectivismus zu entrinnen, welcher der Fluch des Formalprincips ist, in die Charybdis einer noch gefährlicheren Subjectivität fallen — von da zu den speculativen Dogmatikern mit dem Selbstbewußtsein des immanenten Gottes — zur Leugnung Christi und mit Christus des Gottes des Christenthums und seines Himmels und seiner Seligkeit!

So hat denn die Geschichte ihr Urtheil gefällt. Dreihundert Jahre hat es gebraucht, bis der Zersetzungsproceß in allen Stadien verlaufen, der letzte Rest positiven Christenglaubens unter der Action der Gegensätze zerrieben war. Dreihundert Jahre, im Leben der Völker eine lange Zeit, vor Gott und im Gange der Weltgeschichte kurz wie ein kurzer Wintertag.

Da tritt denn erschreckend die Frage an uns heran: Was nun? —

X. Das katholische Glaubensprincip.

Leib und Seele der Kirche. — Glaube und Auctorität. — Die Kirche eine lebendige Auctorität. — Merkmale der wahren Kirche. — Die Kirche eine göttlich-menschliche Institution. — Die Kirche Organ des Heils. — Von der Kirche empfängt der Gläubige die Schrift und deren Auslegung. — Das katholische Princip der Weg der Wahrheit, das protestantische Ausgangspunkt aller Häresieen. — Unmöglichkeit einer Kirchenbildung im Protestantismus. — Die katholische Kirche Hort des Glaubens. — Vorurtheile gegen die katholische Kirche.

Gewiß, auch in den protestantischen Confessionen hat der Herr sich noch manche Tausend aufbewahrt, die ihre Kniee

noch nicht vor Baal gebogen. Die katholische Kirche schränkt das Walten des Geistes Christi nicht auf den Kreis der äußeren kirchlichen Gemeinschaft ein, und zieht seiner Macht in den Seelen keine Grenzen [1]; sie unterscheidet wohl zwischen dem Leib der Kirche und deren Seele, und zählt dieser, der edelsten Erscheinungsform der Kirche auf Erden, alle Jene zu, welche ohne Wissen und Willen außerhalb ihrer sichtbaren Gemeinschaft stehen; sie hat kein Urtheil über Personen, und läßt immer dem Gedanken Raum, daß recht Viele außerhalb der sichtbaren Kirche stehen, deren Irrthum ein unfreiwilliger und unverschuldeter ist, und die um ihres Verlangens nach der Wahrheit willen dieser unsichtbaren Kirche angehören, von denen dann des Augustinus [2] Wort gilt: Hos coronat in occulto pater, in occulto videns. Hieraus möge man ermessen, wie ungenau Kahnis [3] sich ausdrückt, wenn er sagt: ‚Der Katholik hält den Grundsatz fest, daß Niemand zum Heil kommen kann, der nicht legales Glied der äußeren Kirche ist. Zwar behauptet er nicht, daß alle Glieder der äußeren Kirche selig werden, wohl aber, daß die, welche selig werden, der äußeren Kirche angehören müssen. Der Protestant erkennt an, daß es die Kirche ist, durch welche Wort und Sacrament in uns Glauben wirkt, und macht dem Gläubigen zur Pflicht, sich treu zu seiner Gemeinde und zu seinem Bekenntniß zu halten. Aber er knüpft an die Zugehörigkeit zur äußeren Kirche nicht das Heil, sondern allein an den lebendigen Glauben an Jesum Christum.‘ Diese ganze Frage hat Augustinus [4] kurz beantwortet, wenn er sagt: Ecclesia catholica sola est corpus Christi, cujus ille caput est salvator corporis sui . . . Qui ergo vult habere Spiritum sanctum, caveat foris ab Ecclesia manere.

---

[1] Bellarm. De eccl. III. 3.
[2] De vera relig. c. 6.
[3] Christenthum und Lutherthum. 1871. S. 56.
[4] Ep. 185, 50.

Diese nun und alle Jene, welche an Christus und an seiner ewigen Wahrheit noch festhalten, mögen sie durch eigene Schuld oder ohne diese außer der Kirche stehen, glauben auf Grund katholischer Principien. Der gläubige Protestantismus ist nur ein Anbau an den tief gegründeten und unerschütterlich festen Tempel Gottes, die katholische Kirche, und wird nur von dieser gehalten; was an christlicher Wahrheit und Tugend in den verschiedenen Confessionen sich findet, das besteht dort und erhält sich durch die stille, aber mächtige Einwirkung der katholischen Kirche. Wäre die katholische Kirche nicht, das Christenthum, das der liberale und speculative Protestantismus schon längst darangegeben hat und dem es daher nichts ist als ein unbestimmter Name, ein Collectivbegriff, dem dieser seine aus ganz anderen Kreisen stammenden Anschauungen und Ideen unterstellt, um so sich selbst zu halten und unter diesem Namen zu täuschen und Jünger zu sammeln, das Christenthum, wie es unsere Väter, Protestanten so gut wie Katholiken, geglaubt und gelehrt haben, wäre längst spurlos von der Erde verschwunden. Denn auch in der orthodoxen Fassung ist die Lehre der Reformatoren nur das Princip und der erste Act eines großen Auflösungsprocesses geworden, das mit der unerbittlichen Macht der Logik nun arbeitet und zur Entscheidung drängt. Warum?

Die Frage nach dem wahren Glauben ist keine andere, als die Frage nach der wahren Auctorität. Was wir wissen, sagt Augustinus[1], verdanken wir der Vernunft; was wir glauben, verdanken wir der Auctorität. Der Protestantismus wollte diese nicht verwerfen, er wollte vielmehr erst recht sie an die Spitze seines Systems setzen, und darum verwarf er, ebenfalls mit Recht, jede falsche

[1] De utilit. credend. c. 11: Quod scimus, debemus rationi, quod credimus, auctoritati.

Auctorität. „Es gilt nicht,' heißt es in den Schmalkalder Artikeln[1], ‚daß man aus der heiligen Väter Werk oder Wort Artikel des Glaubens mache. Es heißt, Gottes Wort soll Artikel des Glaubens stellen, und sonst Niemand, auch keine Engel.' Das Princip war richtig, aber die Anwendung falsch. Er stellte Christum auf als alleiniges Haupt, und leugnete so ein gottgewolltes, sichtbares Amt der Leitung der Gesammtkirche; Gottes Wort, das in der Schrift zu uns spricht, ist ihm alleinige Auctorität. Aber die Schrift allein ist keine ausreichende Auctorität, so wenig als ein todtes Gesetzbuch je einen Staat gegründet hat, noch gründen wird. ‚Richter ist die heilige Schrift nicht, denn Richten heißt, einen Fall unter ein Gesetz subsumiren, und es gehört also zum Richten eine lebendige Person, was die heilige Schrift eben nicht ist. Sie ist ein Gesetzbuch, nach welchem der Richter zu urtheilen, unter welches er den Fall zu subsumiren hat. Richter ist nur der Lehrstand, welcher sich in den lebendigen Besitz des Schriftinhaltes und der Erfahrungen der Kirche gesetzt hat, und erkennt, daß die Kirche zu allen Zeiten vom heiligen Geiste erfüllt, geleitet, getragen und gefördert worden ist, sowie, daß der heilige *Geist auch* ihm eine lebendige und gegenwärtige Person ist.'[2] Wandelte Christus lebendig unter uns, dann besäßen wir in ihm ein sichtbares Haupt und an seinem Wort eine lebendige Auctorität. Aber so ist es nicht; darum bedarf der Gläubige denen gegenüber, die da rufen: ‚Hier ist Christus! dort ist Christus!' einer sichtbaren Leitung der geistlichen Gemeinschaft, daß weder Spaltung sei, noch Trennung, und einer lebendigen Auctorität Jenen gegenüber, die, wie bereits Tertullian[3] sagte, die Bibel nur entstellen, nicht erklären, durch welche ihr Werth, ihre Bedeutung und ihr Sinn, den

[1] II. 2. De miss. p. 308.
[2] Vilmar, Dogmatik. S. 104.
[3] De praescriptione c. 37. 38.

sie an sich von ihrem Urheber empfangen hat, Geltung und unbezweifelbares Ansehen auch für uns empfängt, und so der „garstige, breite Graben' überbrückt wird, der das Subject von der objectiven Glaubensregel trennt.

Die Kirche ist diese lebendige Auctorität, und nur sie kann es sein. Sie kann die Lehren der religiösen Wahrheit in einer den Bedürfnissen der Zeit und der Geister entsprechenden Weise verkünden und Antwort geben auf jede Frage, welche die kommenden Geschlechter stellen, jeden Fall richten, jeden Streit schlichten, jeden Zweifel heben, daß wir nicht unstet hin- und herschwanken, gefeit gegen jede Arglist falscher Lehre. Ein geschriebenes Buch ist dieß nicht und kann es nicht sein, denn dieses bedarf der Vermittlung. Der Buchstabe, sagt Plato[1], wird mißhandelt, er kann sich nicht selbst helfen, er bedarf des Beistandes seines Vaters. Das geschriebene Wort ist todt, es muß erst durch den Hauch des Lebenden Leben empfangen. Nur der lebendige Geist des Menschen kann unmittelbares Organ der göttlichen Wahrheit sein; der Buchstabe der Schrift, der Glaubensformel, des Bekenntnisses ist dieses nur, weil und so lange der Geist lebt, dessen Ausdruck er ist. Durch den lebendigen Geist des Menschen ist es dem göttlichen möglich, die geoffenbarte Wahrheit jeder Zeit und jeder Bildungsstufe, ohne Beimischung von Irrthum, rein und vollständig mitzutheilen[2]. Der menschliche Geist ist aber auch zugleich das würdigste Organ der Verkündigung der göttlichen Wahrheit, nicht ‚Papier und Tinte'[3], denn er ist in höchster Weise Gott ähnlich. Und so erscheint in dem zeugenden Lehramte der Kirche eine übernatürliche Erhebung der menschlichen Natur zur Fortsetzung des Werkes der Erlösung durch die Predigt.

Weil eine lebendige Auctorität, beweist die Kirche sich

[1] Phaedr. p. 274.

[2] Vgl. Kuhn, Dogmatik. I. 2. Aufl. S. 47.

[3] 2 Joh. 12.

durch sich selbst. Ihre ‚große und bewunderungswürdige Einheit‘ [1], die Blüthen ihrer Heiligen, ihre Katholicität, die den Erdkreis umspannt, ihre Apostolicität, die hinaufreicht in ununterbrochener Reihenfolge der römischen Bischöfe bis zu Petrus, in dem sie vom Herrn ihre Mission empfing, ihre wunderbare Ausbreitung, ihre unüberwindliche Dauer, ihre unerschöpfliche Fruchtbarkeit an allen Gütern [2] ist ein großartiger und fortdauernder Beweisgrund ihrer Glaubwürdigkeit und ein unwiderlegliches Zeugniß für ihre göttliche Sendung, die sichtbare Erscheinung des in ihr unsichtbar waltenden Geistes. Was Augustinus [3] vor vierzehnhundert Jahren sprach, das haben alle Jahrhunderte seitdem bestätigt, das spricht heute jeder Katholik in vollster Ueberzeugung ihm nach, das muß jeder gläubige Christ sprechen, wenn nicht Vorurtheil seinen Blick getrübt hat. ‚Mich hält fest in der katholischen Kirche die Uebereinstimmung der Völker und Nationen, die Auctorität, welche auf Wunder gegründet, durch Hoffnung genährt, in Liebe vermehrt, durch das Alterthum befestigt wird; mich hält fest die Reihenfolge der Bischöfe bis zu dem gegenwärtigen Episcopat, ausgehend vom Sitze Petri selbst, dem der Herr nach seiner Auferstehung die Weide seiner Schafe anvertraut hat; mich hält endlich fest

---

[1] Rede Bismarck's im Reichstag, 16. Mai 1873.

[2] Conc. Vatic. De fid. cap. 3.

[3] C. Epistolam Fundam. c. 4. Tenet me in Ecclesia catholica consensio populorum atque gentium, tenet auctoritas miraculis inchoata, spe nutrita, charitate aucta, vetustate firma; tenet ab ipsa sede Petri, cui pascendas oves suas post resurrectionem Dominus commendavit, usque ad praesentem episcopatum successio sacerdotum; tenet postremum ipsum catholicae nomen, quod non sine causa inter tam multas haereses sic illa Ecclesia sola obtinuit, ut, cum omnes haeretici se Catholicos esse velint, quaerenti tamen peregrino alicui, ubi ad Catholicam conveniatur, nullus haereticorum vel basilicam suam vel domum audeat ostendere.

der Name der katholischen selbst, welchen nicht ohne Grund unter so vielen Häresieen diese Kirche so allein besitzt, daß, obgleich alle Häretiker katholisch sein wollen, doch auf die Frage eines Fremden, wo man zur katholischen Kirche geht, keiner es wagt, seine Basilika oder sein Haus ihm zu zeigen.' Wohl trägt diese Kirche nach ihrer menschlichen Seite die Spuren des Erdenstaubes an sich, durch den sie wandelt; denn so lange Menschen in sterblichem Fleische Organe des Göttlichen sind, müssen sie und die gesammte Kirche beten: Vergib uns unsere Schuld. Dieß ist jedoch nur die eine Seite der Kirche [1]. Durch die Armuth und Niedrigkeit des Menschlichen wirkt und waltet, unlösbar ihm geeint, Gottes Geist, der sündige und sterbliche Naturen erhoben hat zu Trägern und Organen seines Wortes der Wahrheit. Möge Keinem darum die menschliche Seite der Kirche ein Aergerniß werden, wie es die Niedrigkeit des Herrn, der in der Krippe lag und am Kreuze hing, denen geworden, die unter dem Schleier seiner Niedrigkeit die verborgene Majestät seiner ewigen Gottheit nicht erblicken konnten. Wie wir darum den wahren Leib Christi, der das Werkzeug wurde, durch das die Gottheit die Welt belehrte, erlöste, beseligte, nicht zurückstoßen werden, so wollen wir nicht zurückstoßen seinen mystischen Leib, die Kirche, die sein Werk fortsetzt bis an's Ende der Zeiten. Denn dieß ist nun einmal die Ordnung der Vorsehung, daß das Göttliche durch menschliche Vermittlung uns gegeben werden sollte, wie auch im Bereiche der Natur Gott seine Gaben uns durch Mittelursachen spendet. Eine unmittelbare Offenbarung für einen Jeden postuliren, hieße auf den Standpunkt der ‚Schwarmgeister' wieder zurückfallen, wogegen Luther am entschiedensten kämpfte, was im neunzehnten Jahrhundert nicht mehr möglich ist.

Von dieser Kirche empfangen wir den Glauben, die

---

[1] Augustin. C. duas Ep. Pelag. I. 14.

Regula fidei, und mit ihm die heilige Schrift. Sagt doch selbst Kahnis[1]: „Von der alleinigen Auctorität der heiligen Schrift weiß die alte Kirche nichts. In dem apostolischen und nachapostolischen Zeitalter war es das traditionelle Wort, welches die Gemeinde so gründete, als in Einheit erhielt. Nachdem das neutestamentliche Schriftwort in sein Recht (welches?) getreten war, sah man in ihm, dem inspirirten Zeugnisse der Apostel und Propheten, zwar das Richtmaß der Wahrheit und den Mittelpunkt der Gemeindeerbauung, aber es entwickelte doch seine Wirkung nur auf dem Boden des Gemeindelebens, dieser zum Organismus gewordenen Tradition[2], in welchem zunächst das lebendig fortgepflanzte Wort, also abermals die Tradition, den Glauben erzeugte und ernährte[3]. Die Auctorität der Schrift ruhte auf der Autorität der Kirche, wie es das bekannte Wort Augustin's ausspricht[4]. Die Kirche war es, die den Einzelnen die Schrift als ihr heiliges Buch übergab; ihre Zeugnisse verbürgten die Glaubwürdigkeit der Schrift; ihr Glaube und Leben war die factische Auslegung der Schrift. Die Bedeutung der Schrift als Richtmaß des Glaubens setzte eben den Kirchenglauben voraus. Wohl war das authentische Wort der Schrift die reinere und sicherere[5] Quelle der Offenbarung. Aber ihre Auslegung

---

[1] Luther. Dogmatik II. S. 25.

[2] Iren IV. 33, 8.

[3] Tertullian. De carne Chr. c. 2. De praescr. c. 14. 19.

[4] Evangelio non crederem, nisi commoveret me Ecclesiae catholicae auctoritas. L. c. c. 3.

[5] Die Katholiken erkennen, daß in Schrift und Tradition die Quellen der Offenbarung fließen, aber nicht in gleicher Weise. Die heilige Schrift ist das Wort Gottes, die Tradition, zunächst als menschliches Wort, enthält das Wort Gottes; darum kommt jener ausschließlich jene Erhabenheit, Kraft, Würde und Heiligkeit zu, wie sie nur dem unmittelbaren Worte Gottes gebührt. Hebr. 2, 12. Da-

räumte der Subjectivität großen Spielraum ein. Die alte Kirche lebte der Ueberzeugung, daß das in das Gemeindebewußtsein eingegangene apostolische Wort die Summe des Schriftwortes sei, und ging, nicht um sich der Substanz ihres Glaubens zu versichern, sondern Erbauung und Unterweisung suchend an die Schrift.'

Sonderbare Widersprüche! Der gläubige Protestant verwirft mit uns als falsch und unchristlich, was der Gnosticismus und Doketismus, der Arianismus und Sabellianismus, der Nestorianismus und Monophysitismus, der Pelagianismus und Manichäismus gelehrt hat. Und doch verwirft er das Princip, auf dem die Kirche fußte, auf das sie ihre Verwerfungsurtheile gründete, das sie vor Verirrungen bewahrte, die lebendige, von dem gläubigen Bewußtsein erfüllte und von Gottes Vorsehung geleitete Auctorität, die Christus selbst in ihr gegründet hat! Und das Princip, das er als Regel und Norm seines Glaubens adoptirt, Schrift und Erfahrung, ist es nicht gerade dasselbe, auf das seit den Tagen des Montanus sämmtliche Häretiker sich berufen haben, worauf sie ihre Irrthümer zu stützen suchten?[1] Bietet sonach die Geschichte nicht einen Inductionsbeweis, so evident, als nur immer einer sein kann, daß in dem katholischen Glaubensprincip die Verbürgung der christlichen Wahrheit gegeben ist, das protestantische dagegen den fruchtbaren Keim zu allen Irrungen in sich trägt?

Der neuere Protestantismus betont dem Schriftprincip gegenüber die Erfahrung, welche allein das Wort Gottes

---

rum ist sie auch von grundlegender Bedeutung für jede Darstellung der christlichen Lehre, weil göttliches Urbild und unser Vorbild. 2 Tim. 3, 16.

[1] Augustin. De utilit. cred. c. 6. Clem. Alex. Strom. VII. 16. Tertullian. l. c. c. 12. 17. 18. Scorpiac. c. 13. Vincent. Lirin. Commonitor. c. 2. Hieronym. Ep. 53. 58 adv. Lucifer. c. 28. Hilar. Ad Constant. c. 2. Vgl. oben S. 7.

uns vermittle. Das verkennen die Katholiken nicht, aber es ist nicht die Erfahrung des Einzelnen, es ist die Erfahrung, das Glaubensleben der christlichen Gemeinschaft, der Kirche, die uns das Verständniß der Schrift vermittelt. Was A. Ritschl und Lipsius betonen, haben Andere mit ihnen ebenso energisch geltend gemacht. Je weniger die Theologie in der Lage ist, sich auf eine Jedem leicht zugängliche Erfahrung stützen zu können, sagt H. Schmid[1], desto mehr bedarf sie zur Basis die Erfahrung einer nicht nur im Raume, sondern auch in der Zeit ausgebreiteten Gemeinschaft, der Kirche. Und A. Resch bekennt: ‚Erst die Kirche in ihrer Gesammtheit kann als die befähigte Auslegerin des Wortes Jesu und seiner Apostel betrachtet werden. Und nur wer von dem der Gesammtkirche einwohnenden Geiste innerlichst durchdrungen ist, und ihre geistigen Kämpfe in sich erlebt, an sich erfährt, ihr wahrstes Ringen und ihre innersten Bedürfnisse kennt, vermag ein Gott bereitetes Organ zu werden, durch welches die Kirche zu neuen Fortschritten und zu höherer Selbstentwicklung geführt werden kann. Und da jeder Fortschritt der Kirche in den von dem Worte Jesu bezeichneten Bahnen geschehen muß, so zeigt sich die ununterbrochene Auslegung dieses Wortes als die innerste Lebenspflicht der Gesammtkirche und die ihr kraft dieses Wortes einwohnende Inspiration (!) als die entscheidende Bedingung, von welcher eine fruchtbare Auslegung des neutestamentlichen Wortes, ein Heben der in ihm verborgenen Schätze, abhängt. Nur der Geist, aus welchem die Schriften des neutestamentlichen Canons entstanden sind, kann in das Verständniß derselben einführen.‘[2]

Ebenso erklärt Kahnis[3]: ‚Das volle Verständniß der heiligen Schrift kann nicht Sache jedes Laien sein. Selbst

[1] A. a. O. S. 29. [2] Resch a. a. O. S. 113.
[3] A. a. O. S. 116. 127.

dem einzelnen Theologen kann nicht das Recht zugesprochen werden, aus der Schrift die Glaubenslehren zu bilden . . . Gott hat die heilige Schrift in die Hände der Kirche niedergelegt, daß sie in ihrem Bekenntniß den Glaubensinhalt der Kirche bestimme, auf Grund des Bekenntnisses ihre Wissenschaft von der Schrift bestimme. Schrift, Bekenntniß und Theologie müssen zusammenwirken, wo wahrhaft kirchliches Leben ist . . . Eine Confessionskirche, die nicht sagen kann, was die Schrift lehrt, ist Confusionskirche.' Das ist consequent gesprochen, nur hat es in der lutherischen Confession, von der Kahnis redet, keine Berechtigung. Denn sie erlaubt zwar eine Prüfung des Bekenntnisses, ob es mit der Schrift übereinstimmt, setzt aber von vornherein fest, daß aus jeder ‚wahren' Prüfung das ‚Recht des lutherischen Bekenntnisses siegreich hervorgehen werde', und wo dieß nicht der Fall ist, da führe die Prüfung nur zur Verirrung. Mit welchem Rechte? Ist doch ‚die lutherische Kirche nach Kahnis nicht die Kirche', sondern nur ‚ein Theil derselben'; darum kann sie die Verheißung auch nicht auf sich beziehen, außer in dem, womit sie mit der katholischen Kirche im Einklange sich weiß. Von dieser sind alle anderen ‚menschlichen Kirchen'[1] ausgegangen und haben von da in zahllose Bruchtheile sich getheilt[2], die in Deutschland nur staatliche Macht zusammenhält, nicht zur Gemeinschaft des Glaubens, sondern so häufig zum Bunde des ‚Glaubens mit dem Unglauben'. Kahnis selbst verlangt auch nur eine ‚wesentliche Uebereinstimmung des Bekenntnisses mit der Schrift'[3]. Was das Wesentliche, was das Außerwesentliche sei, hat er nicht gesagt. Und hätte er es auch gesagt und sagen können, so gibt diese eine Thatsache viel zu denken: der Protestantismus

---

[1] Cyprian. Ep. 52, 24.
[2] Augustin. Serm. IV. 21.
[3] A. a. O. S. 128.

wagt es nicht, die volle christliche Wahrheit für seine Gemeinschaften zu vindiciren!

Rothe[1] in seinen letzten Lebensjahren erklärt daher: ‚Unsere (protestantischen) Kirchen, in ihrer jetzigen Gestalt Gebilde einer grundverschiedenen Entwicklungsperiode des Christenthums, sind nicht darauf eingerichtet, den Geist des neunzehnten christlichen Jahrhunderts in sich aufzunehmen. Was die Kirche ursprünglich war, und zwar ganz angemessen der Periode ihrer ersten Bildung, ist sie längst nicht mehr, und sie kann es auch nie wieder werden . . . Es ist eben eine handgreifliche Unmöglichkeit, daß eine historische Existenz im neunzehnten Jahrhundert die Gestalt festhalte, welche das natürliche Erzeugniß der geschichtlichen Bedingung des sechzehnten war; . . . die jetzige Weise unseres protestantischen Kirchenwesens, vor Allem die jetzige Organisation ihres Klerus, halten keine lange Reihe von Generationen mehr vor, so morsch sind sie geworden.‘

So hatte man durch Proclamirung des Princips der freien Forschung die Geister von aller objectiven Auctorität gelöst, um aber alsbald, durch die Consequenzen erschreckt, die dieses Princip im Laufe der Zeit mehr und mehr entwickelte und entwickeln mußte, sie wieder bannen zu wollen. Doch die Zauberformel ward nicht gefunden.

Herr, die Noth ist groß;
Die ich rief, die Geister,
Werde ich nicht los!

Das ist so recht der Verzweiflungsruf des Protestantismus der Gegenwart. Glaubensbekenntnisse wurden verfaßt, Landeskirchen, durch staatliche Gewalt gegründet und zusammengehalten, wurden errichtet, die willkürlich gesetzten Schranken bald enger, bald weiter gezogen — Alles umsonst. Es ist nicht möglich, daß der, welcher einmal die Auctorität

[1] Vorwort zu Nippold, Neueste Kirchengesch. 1867. S. 17.

der Kirche zerstört hat, noch vor irgend welcher Auctorität Halt macht; wer gegen die Weltkirche protestirt, dem wird es nicht schwer werden, im Namen seines Gewissens auch den Satzungen seiner Landeskirche gegenüber ein Protestant zu sein. „Ich bitte,' sagt Kahnis[1], ‚mir die dogmatische Schrift eines lutherischen Theologen der Neuzeit zu nennen, die in allen Punkten mit dem orthodoxen Lehrbegriff stimmt.' (Er selbst lehrt in der Trinität suborbinatianisch, in der Christologie kenotisch, in Bezug auf das Abendmahl calvinisch[2].) So ist die Aufgabe des Protestantismus nothwendig eine auflösende, alle christlichen Glaubenslehren bis zum letzten Rest zersetzende, und wenn er dabei dennoch positiv sein will, so kann dieß nur geschehen im Widerspruche mit sich selbst, indem er Gegensätze zu vereinen bestrebt ist, die ihrer innersten Natur nach unversöhnliche sind und sich wechselseitig aufheben. Daher die Rath- und Fruchtlosigkeit aller Synoden und Kirchentage, daher die Nothwendigkeit der Aufstellung möglichst unbestimmter, vieldeutiger Formeln[3], daher die Sisyphusarbeit in den Bestrebungen, eine Kirchenverfassung auf Grund der ‚reinen, evangelischen Lehre' aufzustellen, die immer zwischen der vagen ‚Gemeinschaft der Wiedergeborenen' im Sinne Schleiermacher's und den ‚romanisirenden Tendenzen' haltlos hin- und herschwankt. Wundern dürfen wir uns dann nicht, wenn Steinmeyer[4] nach Abweisung der Mitbetheiligung der Gemeinde und Geistlichen am Kirchenregiment erklärt: ‚Besser also, das Kirchenregiment liegt in der Hand eines gottesfürchtigen Kriegsmannes, der auch in kirchlichen Sachen auf militärische Ordnung, auf strammen Gehorsam gegen das Bekenntniß hält, ohne sich durch die

---

[1] System der lutherischen Dogmatik. 1868. S IX.

[2] Dorner a. a. O. S. 869.

[3] Vgl. die Verhandlungen der ersten preußischen Generalsynode vom J. 1876.

[4] Der Begriff des Kirchenregiments. 1879.

Einreden der Theologen und sonstiger Federfuchser beirren zu lassen.' (!)

So hat denn die Geschichte zu Gericht gesessen und ihren Spruch gefällt. Einen unermeßlichen Schatz von Scharfsinn, Erudition, Arbeitskraft und unermüdlicher Ausdauer hat der Protestantismus in diesen drei Jahrhunderten aufgeboten; fürwahr, ein riesiges Ringen und Streben! Wenn Menschenkraft und Menschenweisheit, die Gunst der Mächtigen und Gewalt der Fürsten Kirchen gründen könnten, seine Kirchen stünden fester als die Felsen unserer Hochgebirge. Aber das kann nur Gottes Hand, und diese war nicht mit ihm. Das reformatorische Princip hat alle Combinationen, die nur immer möglich waren, gesucht, angewendet, verbraucht. Ein neuer Ausweg ist nicht mehr möglich, seine geistige Kraft, wahrhaftig keine geringe, hat sich erschöpft und vermag keine neuen, lebensfähigen Formen mehr zu bilden.

‚Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus,' hat D. F. Strauß[1] bereits vor vierzig Jahren gesagt, ‚ist auf dem Gebiete der Wissenschaft zur gänzlichen Bedeutungslosigkeit zusammengeschwunden. Auf wissenschaftlichem Boden steht heutzutage der orthodox protestantische Theologe dem rechtgläubigen katholischen ungleich näher, als dem Rationalisten oder gar dem speculativen Theologen seiner eigenen Confession. Wo um Autonomie oder Heteronomie des Geistes als solchen gestritten wird, da kann die Nebenfrage, ob das Princip dieser Heteronomie die Kirche oder die Schrift sein solle, nur ein schwaches Interesse erregen.' Und von gläubiger Seite her wird erklärt[2]: ‚Es ist früher nicht selten evangelisch-kirchlichen Theologen verdacht worden, wenn sie erklärten, gegenüber einem Rationalisten mit seiner Beseitigung der specifisch-christlichen Wahrheit fühlten sie sich

---

[1] Glaubenslehre. Bd. I. Vorr.

[2] Zeitschrift für Protestantismus und Kirche. LXXII. S. 293, gelegentlich einer Kritik der Dogmatik von Lipsius.

einem gläubigen Katholiken näherstehend. Wir wollen über das Recht oder Unrecht solcher Rede hier nicht streiten. Aber dieß wollen wir sagen, daß wir einem ehrlichen Rationalisten alten Schlages, der einen lebendigen Gott im Himmel als objective Realität glaubt, zu diesem Gott betet, von seiner Hand die Geschicke seines Lebens bestimmt weiß, uns näher fühlen als einem Gnostiker, für den auch die letzte Realität des christlichen Glaubens in subjective Wahrheit sich auflöst.' ‚Es ist kaum möglich,' bemerkt K. Köhler[1], ‚der Consequenz auszuweichen, daß liberale und orthodoxe Protestanten in Wahrheit eine verschiedene Religion haben.'

Die Lehre von dem wahren Christenthum hängt darum auf's Innigste mit der Lehre von der wahren Kirche zusammen; Kirche aber und Christenthum, und mit ihm die wahre Religion, danken wir Gott, nur Gott allein und seiner weisen und gnädigen Vorsehung. ‚Denn wenn Gottes Vorsehung die menschlichen Dinge nicht lenkt,' sagt Augustinus, ‚dann haben wir nicht weiter um Religion uns zu kümmern. Wenn aber die Schönheit aller Dinge, welche wir einer Quelle wahrster Schönheit entflossen glauben, und ein ich weiß nicht welch' innerer Drang gerade die edleren Geister hintreibt, Gott zu suchen und ihm zu dienen — dann dürfen wir nicht daran verzweifeln, daß derselbe Gott eine Auctorität gegründet hat, auf die wir gewissermaßen sicheren Fußes uns stützend, zu Gott uns aufschwingen.'

Und was er im Anschlusse hieran den Manichäern und allen Außerkirchlichen seiner Zeit zuruft, das möge auch heute diesen zugerufen werden, um ‚ihnen die Vorurtheile zu benehmen, welche ihnen theils aus Unwissenheit, theils aus Bosheit gegen die wahren Christen beigebracht worden sind' . . .: ‚Da wir nun solche Fortschritte, solche Früchte sehen, wollen wir noch länger zaudern, uns zu bergen in dem

---

[1] Theol. Literaturzeitung. 1880. S. 596.

Schoße der Kirche, welche von dem apostolischen Stuhle aus durch die Reihenfolge der Bischöfe eine solche Höhe der Auctorität erlangt hat, daß das gesammte Geschlecht sich zu ihr bekennt, trotzdem daß die Häretiker rings umher sie anbellen, welche aber sämmtlich theils durch das Gericht des Volkes selbst, theils durch das Gewicht der Concilien, theils durch die Majestät der Wunder verurtheilt wurden? Dieser nicht den ersten Platz zuerkennen, ist entweder ein Zeichen höchster Gottlosigkeit oder kecker Anmaßung. Denn wenn es für den Geist keinen andern gewissen Weg zur Weisheit und zum Heile gibt, als den des Glaubens, welcher der Vernunft vorausgeht, heißt das nicht undankbar sein dem Beistande Gottes und seiner Handreichung, wenn wir der mit solcher Kraft ausgerüsteten Auctorität widerstreben? Und wenn jede Wissenschaft, wenn auch noch so gering und leicht erlernbar, doch einen Lehrer und Meister fordert, daß man sie erlernen kann, kann es einen größeren und vermessneren Hochmuth geben, als die Bücher der göttlichen Geheimnisse von ihren Auslegern nicht anzunehmen?'[1]

Es ist hier nicht der Ort, auf die landläufigen Einwendungen gegen die katholische Lehre näher einzugehen, wie sie seit Beginn der Reformation erhoben worden sind und immerfort noch erhoben werden, jene große, polemische Heerde von Mondkälbern, wie einmal Görres sagt, die vor dreihundert Jahren geworfen worden sind, die aber in der ersten Action, in die man sie hineingeführt, großentheils auf dem Felde der Ehre geblieben. Ihre Inhaber haben sich aber hiedurch nicht niederschlagen lassen, die salvirten Cadaver wurden abgehäutet und geschickt ausgebalgt, daß sie immer wieder das Ansehen von Lebendigen haben und alle wie Giraffe die Köpfe hoch erhoben tragen. Man hat ihnen hierauf die ebenso sorg-

[1] De utilit. credend. c. 16. 17.

fältig präparirte Päpstin Johanna zur Anführerin gegeben, die am besten sich zum Commando eines solchen Heeres eignet, weil ihr neben Leib und Seele auch selbst die Haut gefehlt; als Generalstab fungirt die Inquisition mit dem gefolterten Galilei, und so ziehen sie immer auf's Neue in die Schlacht, wie weiland jene ausgeweideten Elephanten der Königin Semiramis, um die Herrschaft des Papstes, welcher der leibhaftige Antichrist[1] ist, zu stürzen. Die Katholischen haben lange Zeit Feuer darauf gegeben; da aber niemals eine der Bestien fallen wollte, haben sie endlich begriffen, wie die Dinge beschaffen seien, sparen ihr Pulver und gehen auf die Hauptsache los.

Wer die Zeichen der Zeit versteht, der weiß, daß mit und in der Frage nach der wahren Kirche die Frage über Sein oder Nichtsein des Christenthums gegeben ist. Und er wird ohne vieles Besinnen dann leicht wie Spinnengewebe die Fesseln der Vorurtheile zerreißen, die so lange seine Neigung zu ihr banden. Denn zu ihr, der heiligen Kirche, neigen wir ja Alle hin; auf den Knieen, rief einmal der edle Perthes aus, verlangen wir nach ihr. Hat doch selbst H. Leo[2] die Entstellungen der katholischen Lehre durch protestantische Polemiker gerügt: ‚Mein Gegner spricht von einer römisch-katholischen Kirche, in welcher die Auctorität des Papstes mehr gilt als die Auctorität Christi, während ich nur eine kenne, in welcher die Auctorität des Papstes allein die Bestimmung hat, dem Lichte Christi zu dienen. Er spricht von einer römisch-katholischen Kirche, in welcher man vor Bildern hinsinkt, statt vor dem einzigen Arzt, während ich nur eine kenne, in welcher an allen Heiligen nur das Kreuz Christi verehrt wird, das sie in Muth und Geduld getragen haben zu der Christen Heil und der Kirche Christi Verherrlichung. Er spricht von einer römisch-katholischen

[1] So die Schmalkalder Artikel p. 314 und die Concordienformel Solid. decl. X. p. 795.

[2] Halle'sches Volksblatt. 1852. Nr. 95.

Kirche, in welcher man lieber durch menschliche Bußmittel der Sünden los sein wolle, als in wahrhaftiger Herzensbuße durch das Blut Christi, während ich nur eine kenne, die zwar menschliche Buße als Zeugniß wahrhaftiger Buße fordert, aber kein äußeres Bußmittel, wenn es rein äußerlich, ohne guten Willen (caritas) und Glauben geleistet wird, als das Geringste helfend ansieht . . . Wenn sich mein Gegner vorzustellen scheint, die römische Kirche wolle vom Evangelium nichts wissen, so irrt er sich ganz entsetzlich, im Gegentheil ist sie bona fide der Meinung, mit dem Evangelium im vollständigsten Einklange zu sein, freilich nicht überall mit dem, was die evangelische Kirche im Evangelium liest . . . Die römische Kirche, welche ich habe kennen lernen, ist also eine ganz andere als die, welche mein Gegner meint.' — —

XI. Die Religion der Zukunft.

Die Erlösung des Unbewußten. — Todeserklärung des Christenthums. — Christliche Wissenschaft und Kunst. — Christenthum und Cultur.

Das Christenthum hat die Erlösung des Menschen durch Gott verkündet; die Religion, welche Hartmann predigt, lehrt die Erlösung Gottes durch den Menschen. Diese und keine andere Religion hat nach ihm die Zukunft für sich; denn das Christenthum, wird uns versichert, ist dem Tode verfallen, war schon damals todt, ehe es die Reformation in Stücke riß; das protestantische Princip ist nicht der Mörder, nur der Todtengräber des Christenthums. Das Wesen des Christenthums, heißt es, hat sich in der urchristlichen Zeit und im Mittelalter erschöpft; das Leben des Katholicismus seit der Reformation ist nur ein Scheinleben, die katholischen Völker sind geistig todt; ihre Rolle, die sie in der Geschichte spielen, ist fast nur noch jene der Anhänger des Dalai-Lama in Tibet, wenn sie nicht geogra-

phisch mit den protestantischen so durcheinander gewürfelt wären, daß sie für diese und ihre Culturentwicklung eine beständige Bedrohung bilden, und sie deßhalb zur energischeren Ausnützung ihrer Kräfte anspornen [1].

Das sagt von Hartmann, der Philosoph des ‚Unbewußten‘, und Hartmann ist ein ehrenwerther Mann.

So übel wollen wir ihm dieß nicht deuten, da ihm vor den verschiedenen neuen ‚Weltanschauungen‘, die gegenwärtig über Nacht wie Pilze aufschießen und der seinen Concurrenz machen, mit Recht bange wird, und er auf diesem ‚nicht mehr ungewöhnlichen Wege‘ das bereits bedenklich gesunkene Interesse für seine Philosophie neu zu beleben strebt.

Also todt sollen wir Christen, wir Katholiken sein! Da hatte doch wahrlich Voltaire mit seinem Écrasez l'infâme! sich umsonst so viel Noth gemacht; denn todter als todt kann man ja doch nicht sein. Todt sollen wir Katholiken sein. Aber sonst pflegt man sich doch vor dem nicht zu fürchten, was todt ist, und wären es auch jene Elephanten, vor denen sich endlich selbst die Indier auch nicht mehr fürchteten. Hartmann spricht aber davon, daß erst in jüngster Zeit die katholische Kirche in staunen- und schreckenerregender Gestalt sich erhob, und bewies, wie sehr sie noch im Stande sei, die Massen zu fanatisiren, von dem Culturkampf als von einem Verzweiflungskampf der christlichen Idee vor ihrem Abtreten von der Bühne der Weltgeschichte, gegen welche die moderne Cultur ihre großen Errungenschaften mit Aufbietung der äußersten Kräfte auf Tod und Leben zu vertheidigen habe! [2] Da scheint es doch noch nicht so gefährlich mit dem Christenthum zu stehen, wie er prognosticirt. Mancher mag unterdessen noch in die Grube steigen, manches philosophische System, auch die Philosophie des Unbewußten, längst vergessen und

[1] Die Selbstzersetzung des Christenthums. S. 16. Die Krisis des Christenthums. Vorr. u. Einl.

[2] A. a. O. S. 2. 32.

zu seinen Vätern versammelt worden sein, denen Cicero[1] die bekannte Grabschrift gesetzt hat: Nihil tam absurde dici potest, quod non dicatur ab aliquo philosophorum.

Uebrigens ist es ganz gleichgiltig, und von Hartmann weder der Erste noch der Einzige, der das Christenthum für todt erklärt; hat doch schon mancher Arzt und zuweilen nicht gerade der geringsten einer nach den Grundsätzen seiner Pathologie Manchen für sterbend erklärt, und trotzdem erfreute sich nachher der Patient einer recht aushältigen Gesundheit. Hartmann freilich weiß Rath, wie er auch jenen Aerzten nicht gefehlt haben soll. Das katholische Christenthum ist eben doch todt; ‚wissenschaftlich‘ todt, eine ‚Mumie‘ mit dem Schein des Lebens[2], was allerdings nicht gut zu dem paßt, was er später von ihm sagt, daß nur die deutsche Metaphysik dieses Unüberwindliche zu überwinden vermöge, da es die Vereinigung der zwei größten Mächte im Menschheitsleben für sich habe, ‚das religiöse Gefühl und die Dummheit‘[3]. Von letzterer hat aber bekanntlich schon St. Paulus gesprochen, und gerade in dieser Thorheit des Kreuzes den tiefen, unerschöpflichen Brunnen aller Weisheit erkannt. Auch ist das ‚esoterische Christenthum‘, das sich in die Freistatt der Orden und Klöster geflüchtet, um von weltlicher Befleckung sich rein zu halten, durch die Reformation und die Klosteraufhebung keineswegs mit aufgehoben; und sind diese Orden und Klöster nichts weniger als ‚verfallen‘, wie Hartmann uns berichtet, oder zu einem ‚leeren Gehäuse‘ geworden, vielmehr blühen sie in neuer Kraft und im ursprünglichen Geiste gerade jetzt erst recht empor. Und auch er gesteht dem katholischen Christenthum das zu, was er dem Protestantismus abspricht, und was die erste Bedingung und Grundvoraussetzung der Wahrheit und Probehaltigkeit eines Systems ist — die innere

[1] De divinat. II. 58.
[2] A. a. O. S. 12. [3] A. a. O. S. XVI.

Einheit und Folgerichtigkeit: ‚Der Katholicismus,‘ sagt er[1], ‚verlangt Einheit des Glaubens in allen wesentlichen Stücken; was aber wesentlich und unwesentlich sei, bestimmt er selbst als Kirche, und überläßt diese Bestimmung keineswegs dem Urtheile des Einzelnen, weil dadurch sofort dem Auseinandergehen der Glaubensmeinungen Thür und Thor geöffnet wäre. Die Grundlage des Glaubens bilden ihm, wie der evangelischen Kirche, die canonischen Bücher; da aber die Auslegung derselben streitig werden kann, so muß zur Wahrung der Einheit des Glaubens eine inappellable Auslegungsinstanz vorhanden sein. Wäre diese mit bloß menschlicher Einsicht begabt, so wäre das „Opfer des Intellekts“ denn doch eine zu starke Anforderung; aber die katholische Kirche nimmt nicht mit Unrecht an, daß es ganz ebenso im Interesse des heiligen Geistes liegen müsse, die inappellablen Ausleger der canonischen Schriften, wie die Verfasser derselben zu inspiriren[2], und daß eine geistverlassene Kirche, die nur vor Jahrtausenden einmal inspirirte Bekenner besaß, ein recht klägliches Ding wäre.‘

Hartmann also erklärt das Christenthum für todt. Was mag wohl das für ein Christenthum sein, das er im Sande der Mark kennen gelernt hat? Als guter Logiker muß er doch wissen, daß jede Schlußfolgerung vom Partikularen zum Universalen eine falsche ist. Das Christenthum ist nicht bloß todt, es ist gar nicht einmal lebensfähig. Das haben auch schon Andere vor Hartmann gesagt[3]. Denn es ist ein ‚dummer und barbarischer Wahnsinn‘ und zählt nur ‚unter

---

[1] Die Selbstzersetzung des Christenthums. S. 8.

[2] Daß das kirchliche Lehramt sich keine Inspiration, gleich den Verfassern der heiligen Bücher, wohl aber einen besondern Beistand des heiligen Geistes zuschreibt, der es vor Irrthum bewahrt, weiß jeder Katholik.

[3] Celsus bei Origen. c. Cels. I. 2. c. Minuc Fel. Octav. c. 12 sq.

dem dummen, fanatischen Volke seine Anhänger'[1]. Die christliche Kirche ließ sie reden, denn das ,Unbewußte' redete aus ihnen, und begann ihren Siegeslauf durch die Welt. Das Christenthum ist todt, riefen die Zeitgenossen Diocletian's und setzten diesem Kaiser jene Inschrift, die ihn als Vernichter des Christenthums preist[2]; aber wenige Jahre darauf erschien Constantin, der ganz anders urtheilte. Das Christenthum ist todt, ging die Sage selbst im finstersten Mittelalter, so todt, wie die Religion der beiden andern Betrüger, Moses und Mohammed; aber gerade jetzt nahm der christliche Gedanke einen hohen gewaltigen Aufschwung. Das Christenthum ist todt, decretirte der Pariser Convent im Jahre 1793, es lebe die Göttin Vernunft! Das hatte doch noch einen Sinn; denn diesem stand eine gewaltige Macht zu Gebote, ganz anders als dem Philosophen des Unbewußten in seiner ,stillen Klause', und er konnte einmal daran gehen, den Versuch zu machen, wie es sich ohne Christenthum leben lasse. Hartmann selbst graut vor der ,nackten Bestie der Socialdemokratie', vor der ,Rohheit des Volkes', wenn ihm mit der Religion die ,einzige Gestalt abhanden' kommt, in welcher ihm der Idealismus zugänglich ist[3]. Und doch war es die Vernunft, in deren Namen dieß Alles geschah! Und doch hatten die Männer des Convents noch einen anziehenderen Cultus zu bieten statt des abgeschafften christlichen, als Hartmann, der es uns zur Aufgabe macht, das Unbewußte zu erlösen, um endlich in dem allgemeinen Untergange mit ihm zu verschwinden.' Da müßte man doch wahrhaftig erklären: Le jeu ne vaut pas la chandelle!

Noch vor fünfzig Jahren hatte H. Heine geschrieben: ,Hört ihr das Glöckchen? Man bringt dem sterbenden

---

[1] Bes. Lucian. Philopatr. c. 5. 12.

[2] Nomine Christianorum deleto. Havercamp in Tertull. Apolog. c. 2.

[3] A. a. O. S. 2.

Christengott das Sacrament; o hätte die Welt nie einen Gott gekannt, sie wäre glücklicher!‘ Freilich später, als ihn unheilbares Siechthum in seine ‚Matrazengruft‘ warf, von der er nie wieder sich erheben sollte, gestand er: ‚Ich huldigte dieser Lehre, solange sie im Salon-ausgesprochen wurde; als sie mir aber die Arbeiter aus der Schule Weitling's mit ihren rohen Fäusten vordemonstrirten, ekelte mir davor.‘ Daß das System der Immanenz sammt Autonomie des Sittengesetzes die nackte Bestialität der Männer der Pariser Commune eher bändigen wird, als jene Gerechtigkeit, welche das Fundament der Reiche ist, wird von Hartmann kaum behaupten wollen. Doch, sagt uns Herr von Hartmann, es geschehe nur mit ‚plumpem Behagen‘, daß man ihm entgegenhalte, es wisse das Volk in seiner Masse mit solchen metaphysischen Feinheiten nichts anzufangen, da es nach derberer und massiverer Kost verlange, und man habe gespottet über die geringe Zahl derer, welche sein Princip zu verstehen vermögen. ‚Als ob nicht jeder wüßte, daß die Masse des Volkes immer um Jahrhunderte hinter den eigentlichen Culturträgern zurückbleibt, daß die Größe dieser Rückständigkeit wächst mit dem Culturfortschritt, und daß alle neuen Principien bei ihrem ersten Auftreten nur von einer verschwindend kleinen Minderzahl verstanden und bekannt worden sind und werden können.‘[1]

‚Das Volk in seiner Masse!‘ Was kümmert denn den Herrn von Hartmann, der in seinem Salon in geistreicher Rede und Schrift sich über die Noth des Daseins gründlich zu trösten weiß, was kümmert denn diesen das Volk in seiner Masse? Das Volk — ja an das Volk denkt er so wenig als sein Gegenfüßler Strauß, dessen Optimismus er verurtheilt, sich um das Volk gekümmert hat, während er in Beethoven's Sonaten, Shakespeare's Tragödien und den

[1] Krisis des Christenthums. S. 13.

Meisterwerken der Antike seine Erhebung findet. Doch sie denken beide an das Volk, aber nur, weil sie sich vor der ‚allgemeinen Duzbruderschaft im Hemdärmel‘ fürchten, die das Eigenthum zu rauben sucht, und hoffen, statt auf Jesus Christus, auf die Bismarck und Moltke, vor denen auch die ‚hartnäckigsten und borstigsten unter jenen Gesellen‘ doch sich ein wenig bücken müssen[1]. Ja, an das Volk hat nur Einer in Liebe gedacht, Jener, der gerufen: ‚Kommt zu mir ihr Alle, die ihr müheselig und beladen seid, ich will euch erquicken‘; Der, den ihr glaubt zu den Todten legen zu können! Jede Religion, die nicht Religion des Volkes ist, ist eine falsche Religion; denn das Volk bildet die ungeheuere Mehrheit des Geschlechtes, das nach Religion dürstet und ohne Religion nicht leben kann.

Doch von Hartmann gibt auch Beweise dafür, daß das Christenthum todt ist. Dieses steht nämlich, wie uns versichert wird, in feindlichstem Gegensatz gegen alle Wissenschaft und Cultur. Soweit die Wissenschaft mit der Religion übereinstimmt, ist sie ja für den Christen eine überflüssige Bestätigung dessen, was keiner Bestätigung bedarf; soweit sie der Religion widerspricht, ist sie verderblich; soweit sie dieselbe gar nicht berührt, ist sie ein nutzloses Forschen über irdische Dinge, das vom christlichen Standpunkt werthlos ist. So habe denn die Kirche, wird uns weiter versichert, die alten Classiker nur als ein nothwendiges Uebel, aber zugleich als ein Teufelswerk betrachtet, das man nur ‚unter Bekreuzung und Furcht zur Hand nehmen dürfe‘.

Es ist zu bedauern, daß ein Mann von Geist zu einer solchen summarischen Verurtheilung des besten Theiles der Weltgeschichte sich hinreißen läßt. Ein Montesquieu[2],

---

[1] Der alte und der neue Glaube. S. 286.

[2] Esprit des lois. XXIV. 3.

Guizot[1], Victor Cousin[2], Jourdain, Hume[3], Giesebrecht, Herder[4], A. v. Humboldt[5], H. Ritter u. A. haben anders geurtheilt. Ist doch das Wort Bildung, Civilisation, Mönchslatein, ihre Idee dem Geiste christlicher Mönche entstammt und durch sie in's Leben gerufen. Hätte v. Hartmann einen Blick geworfen in die Werke der Schriftsteller des Mittelalters, da ja nach seinen Principien der Haß gegen die Wissenschaft am stärksten sein mußte, eines Aurelius Cassiodorius, Alkuin, Rabanus Maurus, Beda des Ehrwürdigen, in den Polycraticus des Johannes von Salisbury, das Speculum majus und minus des Vincentius von Beauvais, die Werke Dante's, hätte er Ebert's Geschichte der christlich-lateinischen Literatur auch nur oberflächlich angesehen, er hätte sich noch einmal besonnen, ehe er solch' ein abfälliges Urtheil aussprach. Ueber des Albertus Magnus Bedeutung hätte er in seiner nächsten Nähe bei A. v. Humboldt[6] und H. Ritter[7] Aufschluß erhalten können, und der eine Satz, den wir bei Beda dem Ehrwürdigen lesen: ‚Aut discere aut docere aut scribere dulce habui', beurkundet in unwiderleglicher Weise den Geist, der diese Männer trieb. Doch wie O. v. Hellwald[8] sagt, ‚es muß auch Leute geben, welche an die Religion und besonders an die christliche Kirche die Anforderung stellen, im Handumkehren Völker aus Barbaren in gesittete Nationen zu verwandeln.' Wohl hat das Christenthum die Wissenschaft, wie alles Irdische, nicht als

---

[1] Cours d'histoire moderne. VI Leç.

[2] Bei Feugère, Erasme. Paris 1874. p. 208, Cours de 1819.

[3] Richard III. S. 23.

[4] Ideen zur Philosophie der Geschichte. IV. S. 108.

[5] Kosmos. II. S. 20 ff.

[6] Kosmos. II. S. 284. Ueber die historische Entwicklung der geographischen Kenntnisse. I. S. 66. Vgl. Jessen, Botanik der Gegenwart und Vorzeit. 1864. S. 157.

[7] Geschichte der Philosophie. VIII. S. 184 ff.

[8] Culturgeschichte. S. 532.

Selbstzweck betrachtet, sondern sie in den Dienst einer Idee gestellt, aber der höchsten, der fruchtbarsten, in den Dienst der Wahrheit, den Dienst der Gottheit: denn Gott ist die Wahrheit. Darum hat es die Probe des Lebens bestanden, die Völker des Abendlandes wiedergeboren und gesittigt.

Selbst die Kunst darf nach Hartmann vor dem Christenthum keine Gnade finden, und sollen die Bilderstürmer und Orgelzerstörer die reine christliche Idee für sich haben [1]. Und weil unsere gegenwärtige Kunst sich durch und durch weltlich d. i. unchristlich zeige, so sei dieß ein weiterer Beweis für die Unchristlichkeit unserer Zeit, was rein unmöglich wäre, wäre unsere Cultur eine christliche, wie ‚die Theologen sagen'. Daß unsere Cultur eine christliche sei, das sagen nicht bloß die Theologen, das sagen auch Männer, wie S. de Sacy [2], Villemain [3], J. G. Fichte [4], Dahlmann [5], W. Arnold [6], Bluntschli [7], Fallmerayer [8] u. A.

Hätte von Hartmann auch nur ein einziges Mal die Gebete der Kirche bei Einweihung eines neuen Gotteshauses gelesen, dann wäre es ihm klar geworden, daß die plastische Kunst die unmittelbare und nothwendige Offenbarung der christlichen Idee selbst ist; es wäre ihm auch eine Ahnung gekommen, daß nur an kirchlichen Aufgaben die Kunst einen

---

[1] Die Selbstzersetzung des Christenthums. S. 27.
[2] Journal des Débats, 11. Jan. 1866.
[3] L'éloquence au IV[me] siècle.
[4] Anweisung zum seligen Leben.
[5] Politik. I. S. 343.
[6] Deutsche Urzeit. 1879. Schluß.
[7] Allgem. Staatsrecht. IX. 4.
[8] Gesammelte Schriften. II. S. 202 ff. ‚Die christlich-lateinische Literatur,' sagt Ebert (a. a. O. II. Einl.), ‚hat die Nationalliteratur gleichsam auferzogen; sie hat nicht bloß die Beispiele und Muster für einzelne Gattungen geliefert, sondern unter ihrem Einfluß haben sich die poetischen Formen wie der Prosastil gebildet.'

befriedigenden, festen Stil erlangen kann. Wenn aber die Kunst der Gegenwart sich weltlich zeigt, so ist sie eben dadurch zugleich von jener Höhe herabgesunken, auf welcher wir die christliche Kunst von Cimabue und Giotto an bis Raffael erblicken, zu einem eitlen Spiel der Talente, müßigen Reizmittel der Sinne; die Prophetin des Göttlichen ist zur Magd der Lust geworden, und die Sinnlichkeit bis zur Zote ward ihr Ideal. Gerade dieser Verfall der Kunst, den Alle beklagen, beweist, daß mit ihrem Abfall vom christlichen Gedanken ihr Abfall von sich selbst, und sonach der Niedergang unserer Cultur innigst zusammenhängt.

Sollte die ‚Religion der Zukunft' uns eine neue religiöse Kunst bringen? Der Pessimismus Buddha's hat ja vor Jahrtausenden schon sich auf dem Gebiete der Plastik versucht und seine Götzen dem Volke zur religiösen Erhebung vorgestellt. Freilich sind es nur grauenhafte Fratzen, und der ‚*innerliche* Cultus der neuen Religion' bietet wenig Aussicht, schöpferisches Princip einer neuen Kunstperiode zu werden. In dieser Beziehung kann demnach die Zukunftsreligion den Völkern am wenigsten versprechen, da in ihr ‚die Wahl der Symbole und die Form der Andachtsübungen den weitesten Spielraum hat' [1].

Vielleicht weiß von Hartmann durch Pflege des ‚religiösen Individualismus', dem ‚die protestantische Sectirerei vorgearbeitet hat' und der ‚dem deutschen Gemüthe am meisten' entspricht, den Cultus derart zu vergeistigen und zu verinnerlichen, daß nichts mehr davon sichtbar bleibt. Dann wird Alles vortrefflich von Statten gehen, wie bei der Erfindung des Perpetuum mobile und der Flugmaschinen — wenn nur nicht immer gerade ein Umstand noch fehlte. Auch Kaiser Julian hatte schon den Versuch mit einer neuen philosophischheidnischen Religion gemacht. Hoffentlich ist von Hartmann

[1] A. a. O. S. 120.

glücklicher mit der seinen, die nach der ‚Vernichtung‘ der katholischen Kirche, die er schmäht, weil er sie nicht kennt [1], ihren Siegeseinzug in die Weltgeschichte halten soll.

Als La Revellière Lepeaux in einer Versammlung zu Paris seine neue Religion des Theo-Philanthropismus dargelegt und ihre Ausbreitung als die natürlichste, nothwendigste und einfachste Sache von der Welt erklärt hatte, erhob sich unter den Anwesenden Talleyrand, erklärte sich vollkommen mit der Entwicklung des Redners einverstanden und bemerkte, nur ein Umstand fehle noch, damit die neue Religion vollkommen sei. ‚Und dieser wäre?‘ fragte der Redner. ‚Sie müssen,‘ antwortete Talleyrand, ‚wie Jesus Christus leiden, sich kreuzigen lassen, sterben und am dritten Tage wieder auferstehen.‘

Das müssen Sie auch so machen, Herr von Hartmann; dann, aber auch nur dann wird der ‚Panmonotheismus‘ die Religion der Zukunft werden.

---

[1] Dieß beweisen seine Worte in der Phänomenologie, S. 79 und 647.

Namen- und Sachregister.

wirksame Gruppirung des Stoffs, ja einzelne der darin enthaltenen Vorträge sind wahre Muster der Darstellungskunst zu nennen."
(Theologische Literaturzeitung [Leipzig], 1880, Nro. 24, in einer Besprechung der „Fundamentaltheologie".)

„Der Verfasser hat sich durch seine ausführliche und populäre Apologie des Christenthums, welche in verhältnißmäßig kurzer Zeit fünf Auflagen und mehrere Uebersetzungen in fremde Sprachen erhielt, einen mehr als europäischen Ruf und, was mehr werth ist, unsterbliche Verdienste um Weckung, Belebung und Kräftigung des Glaubens in vielen Herzen erworben."
(Hist.-pol. Blätter, LXXXVI., 9. Heft, in einer Besprechung der „Fundamentaltheologie".)

„Dieses schöne und interessante Buch ist ein wahres classisches Meisterwerk nach Form und Inhalt, und es gibt wohl kaum eine Lectüre, die den Leser in einen so durchaus reinen und hohen Gedanken-Aether entrückt, die den Geist so läutert und adelt, das Gemüth so reinigt und heiligt und den ganzen inneren Menschen so durchbildet wie dieses Werk; man könnte es ein Unicum nennen. Der Verfasser will, wie er selbst sagt, die Religion mit dem Ideenkreise der intelligenten Welt vermitteln, falsche, irrige Anschauungen und Irrthümer berichtigen, und dort, wo das geistige Leben bereits zwiespaltig geworden, heilend und versöhnend einwirken. Die eminent classische Sprache, die scharfe, logische Beweisführung, mit der die Einsprüche und Irrthümer der Gegner widerlegt werden, die überaus treffende, bewunderungswerthe Verwerthung der ganzen classischen (antiken und modernen) Literatur zum Beweis der Wahrheit — Alles das fesselt den Leser so, daß er das anziehende Werk gewiß nicht ohne hohe Befriedigung und wahre innere Erhebung aus der Hand legen wird."
(Die Hausfrau, Wien. 1879. Nro. 12.)

„In der apologetischen Literatur steht auf oberster Stufe das classische Werk: ‚Apologie des Christenthums' von Professor Hettinger in Würzburg. Es sollte namentlich in der Bibliothek keines katholischen Mannes fehlen, der akademische Studien gemacht hat, des Juristen, des Arztes, des Philologen wie des Naturforschers und nicht an letzter Stelle des Theologen. Es ist ein Werk, auf welches das katholische Deutschland stolz sein kann, daher auch in die verschiedensten Sprachen übersetzt und seiner Zeit auch von dem großen Gelehrten und geistvollen Kenner der Literatur, der jetzt den Stuhl des hl. Petrus schmückt, von Papst Leo XIII., in einem seiner Hirtenbriefe von Perugia rühmend erwähnt."
(Essener Volkszeitung. 1878. Nro. 295.)

„Unter den in deutscher Sprache geschriebenen Lehrbüchern der Apologetik kennen wir keines, welches so sehr allen gerechten Anforderungen entspräche, wie das vorliegende. Als gründliches Lehrbuch bei und nach dem akad. Unterrichte können wir es allen Theologie-Beflissenen nicht dringend genug empfehlen."
(T. Pesch, S. J., im „Literar. Handweiser". 1880. Nro. 259.)

Die Innsbrucker „Zeitschrift für katholische Theologie" von den PP. Wieser und Stentrup S. J. schließt eine eingehende und durchweg anerkennende Besprechung von P. Hurter S. J. im 3. Heft 1879 mit folgenden Worten:

„ . . . Wir wünschen diesem herrlichen Werke eine ebenso günstige Aufnahme, wie sie die Apologie des Christenthums gefunden. Es wird sich ohne Zweifel in alle theologischen Seminarien den Weg bahnen und das so wichtige Studium der Apologetik wirksam fördern; es wird, was sein Hauptverdienst bildet, die Studirenden vertraut machen mit den neuesten Resultaten auf dem Gebiete der Apologetik, sowie auch mit den letzten Ausflüchten des Unglaubens, und so sie befähigen, diesem überall wirksam entgegenzutreten."

„ . . . Aus dieser kurzen Skizzirung des Inhalts und Systems geht hervor, daß das Werk Hettinger's sich nicht auf die Grenzen der Apologetik im engeren Sinne beschränkt, sondern auch die sog. loci theologici, d. h. Alles umfaßt, was man heutzutage unter Fundamentaltheologie versteht. Es ergibt sich aber auch, daß die Disposition eine klare und wohldurchdachte ist. Diesem Charakter als Fundamentaltheologie entsprechend ist auch die Behandlung, so sehr sie von philosophischem Geiste durchdrungen ist, eine theologische. Durch diese beiden Bemerkungen, daß Hettinger's Werk Fundamentaltheologie und die Behandlung eine theologische ist, scheinen sich die meisten Ausstellungen zu erledigen, welche in einer Kritik vom systematisch-methodischen Gesichtspunkte aus erhoben werden." (Katholik. 1879. 9. Heft.)

„ . . . Dürfen wir uns zum Schluß ein Urtheil über vorliegendes Werk erlauben, so halten wir in demselben zwei hohe Vorzüge, die man selten zusammen antrifft, auf das glücklichste mit einander vereinigt: Correctheit der Principien und Beherrschen eines fast unabsehbaren Materials. Gar häufig lassen sich die Gelehrten durch ihre Forschungen verleiten, auf blendende Erudition mehr Gewicht zu legen, als auf eine Normirung ihrer Studien nach der unfehlbaren Glaubensregel. Umgekehrt stützen Andere sich so steif auf die Auctorität, daß sie mit Verachtung und Mißtrauen auf alle ‚Wissenschaft' herabsehen; Hettinger liefert hier den Beweis, daß man die größte Gelehrsamkeit mit der unverbrüchlichsten kirchlichen Gesinnung, nicht zum Nachtheile, sondern zur Förderung beider, in schönster Weise verbinden kann."
(Hist.-pol. Blätter, München. LXXXVI. 9. Heft.)

„Der Beweis des Glaubens" (Gütersloh), 1880, 1. Heft, nennt diese Apologetik „ein gehaltvolles und in mehrfacher Hinsicht bedeutendes Lehrbuch".

Die

Göttliche Komödie

des

Dante Alighieri

nach ihrem wesentlichen Inhalt und Charakter dargestellt.

Ein Beitrag zu deren Würdigung und Verständniß.

Mit Dante's Bildniß.

8°. (XII u. 586 S.) *M.* 5. **Elegant geb. in Halbleder mit Carminschnitt** *M.* **6.**

„Dem Aufschwung, welchen das Studium und die Erläuterung der unsterblichen ‚Göttlichen Komödie' so in außerdeutschen Ländern wie in nichtkatholischen Kreisen Deutschlands genommen, ist das katholische Deutschland nicht mit gleichem Schritte gefolgt. Je mehr aber die traurige Thatsache sich aufdrängt, daß man gegnerischerseits heute mehr vielleicht denn je bemüht ist, Dante nicht allein als ‚Reformator vor der Reformation' darzustellen, sondern ihn sogar als Vertreter der modernen Ideen auf den Schild zu heben, um so näher tritt an die katholischen Gelehrten Deutschlands die Verpflichtung heran, das wahre Bild des berühmten Florentiners zu zeichnen und in das Verständniß seiner Werke tiefer einzuführen. Prälat Hettinger hat sich dieser eben so schwierigen wie dankbaren Aufgabe unterzogen und sie glänzend gelöst." (Literar. Handweiser. 1880. Nro. 274.)

„— Dante's ‚Göttliche Komödie' ist in den letzten Jahrzehnten von der deutschen Uebersetzungskunst in ganz hervorragender Weise bevorzugt worden, neuerdings hat sich aber auch die Zahl der Commentatoren der geheimnißvollen Dichtung in beträchtlicher Weise gemehrt. Einen solchen Beitrag zur Würdigung und zum Verständniß der Dichtung bietet uns Franz Hettinger (Freiburg, Herder). Es galt dem Erklärer weniger, neue Erklärungsversuche aufzustellen und sich in Spitzfindigkeiten zu erlustiren, als die Freunde ernster christlicher Poesie auf den Reichthum der Ideen des herrlichen Gedichts hinzuweisen und sie zu Lektüre und Studium des Gedichtes anzuregen, wobei allerdings auf die Erklärung nebenbei gebührend Rücksicht genommen ist. Der Verfasser hat mit Dante's Leben und Schriften das Buch eingeleitet, dann Grundidee und Charakter des Gedichtes dargelegt und geht darauf zu den einzelnen Theilen des Gedichtes über, indem er zuletzt über die theologische und politische Bedeutung desselben sich ergeht. Das Buch ist im Geist der katholischen Kirche geschrieben und gewährt einen klaren Einblick in das großartige Gewebe dieser religiös-politischen Dichtung, wie sie namentlich der Laienleser sich wünscht."

(Ueber Land und Meer. 1881. Nro. 32.)

